STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

Islam sebagai sebuah agama tidak hanya mengatur ritualitas ibadah mahdhah semata, tetapi mengandung ajaran tentang semua aspek kehidupan duniawi dan ukhrawi. Kehadiran Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam merupakan petunjuk bagi manusia untuk menggapai keselamatan dunia akhirat. Didalamnya mengandung banyak isyarat tentang ilmu pengetahuan dan sains, dan umat Islam harus mampu menguasainya dengan baik. Semua informasi Al-Qur'an yang berhubungan dengan penemuan dan penguasaan sains modern, tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi terhadap kebenaran sains dimaksud, tetapi sesungguhnya merupakan inspirator bagi umat Islam bahkan bagi seluruh umat untuk mengungkap rahasia di balik alam semesta untuk kepentingan dan kemajuan peradaban umat manusia. Dengan demikian, hubungan Islam, ilmu pengetahuan dan sains tidak hanya bersifat interaktif tetapi bersifat integratif-interkonektif.

Pada masa kejayaan Islam upaya menggali rahasia sains dari Alquran banyak dilakukan pada ilmuan muslim. Dengan sangat membanggakan, mereka menguasai secara mendalam ilmu - ilmu agama dan eksakta sehingga dapat menghasilkan produk - produk teknologi modern pada masanya sekaligus mampu membangun peradaban Islam yang gemilang. Tetapi kemudian, semangat ilmuan tersebut tidak diwarisi oleh generasi Islam berikutnya, sehingga peradaban Islam semakin merosot.

Pada awal abad ke-20 sejumlah ilmuan Muslim bangkit sadar dari "tidurnya". Lalu kemudian mencoba menyumbangkan gagasan mereka tentang pentingnya mereformasi dan rekonstruksi pola pikir umat Islam, termasuk dalam hal hubungan Islam dan sains modern, agar umat Islam bangkit dari keterpurukan.

Buku yang ada ditangan pembaca ini memotret tentang model hubungan Islam dan Sains dari sekian banyak pemikir muslim. Secara garis besar buku ini dibagi menjadi lima bagian: Pertama, potret tentang kajian Islam dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan dan sains, sosial, ekonomi serta sejarah perkembangannya. Kedua, potret tentang model interaksi Islam dan sains. Ketiga, potret tentang perjumpaan sains Islam dan Barat serta perspektif Barat terhadap kajian Islam itu sendiri. Keempat, potret tentang kritikan limuan muslim terhadap sains Barat dan Islam. Kelima, potret tentang rumusan epistemologi, paradigm dan karakteristik sains Islam.

Buku ini sangat penting dibaca oleh para dosen dan mahasiswa STAIN, IAIN dan UIN, baik S.1, S.2 dan S.3, khususnya dalam melengkapi referensi dalam mata kuliah Dirâsah Islamiyah, Metodologi Studi Islam dan/atau Studi Islam Interdisipliner. Juga penting bagi semua kalangan yang ingin mendalami tentang potret hubungan Islam, Ilmu Pengetahuan dan Sains. Selamat membaca.

Bintang Sejahtera Press
Anggota IKAPI No:136/JTI/2011
Telp. 0341-7744383
e-mail: cetakterbit.bs@gmail.com

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

(Memotret Ilmu Pengetahuan dan Sains Inklusif dalam Islam)

Editor:
H. Sahkholid Nasution, S.Ag., MA.

Kata Pengantar :
Dr. H. Samsul Hady, M.Ag.
(Dosen Pascasarjana UIN "Maliki" Malang)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

(Memotret Ilmu Pengetahuan dan Sains Inklusif dalam Islam)

Bintang Sejahtera Malang,
Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KTD)

Editor : H. Sahkholid Nasution, S.Ag. M.A. (et.al)
Desain : Mahyudin
Cetakan I : Januari 2015
ISBN : 978-602-1150-90-2
xiv+350 hal. 25 cm x 17.5 cm

Diterbitkan oleh Penerbit CV. Bintang Serjahtera Press
Anggota IKAPI (No. 136/JTI/2011
Jl. Tirtomulyo VI/1B Landungsari Malang,
Email: cetakterbit.bs@gmail.com

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER
(Memotret Ilmu Pengetahuan dan Sains Inklusif dalam Islam)

Para Penulis :

Diana Nur Sholihah
Wira Purwata
Suhardjo
Masnun
Helmi
Ahmad Nurcholis
Sahkholid Nasution
Arif Widodo
Chusniah Risnawati
Abdul Qodir
Muhammad Solihin
Umar Faruq
Ibnu Samsul Huda
Achmad Tito Rusyady
Qomi Akit Jauhari
Khoiru Nidak
M. Rizal Rizqi

Editor :
H. Sahkholid Nasution, S.Ag., M.A.

PENGANTAR EDITOR

Puji syukur kehadirat Allah SWT. yang telah memberikan setetes ilmu-Nya kepada manusia, agar manusia bisa membangun peradabannya. Shalawat dan salam buat panutan umat, Nabi Muhammad SAW. kehadirannya menjadi rahmat bagi seluruh isi alam, pengabdiannya bagaikan sinar yang menerangi umat dari kegelapan menuju kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban.

Buku ini pada awalnya merupakan tulisan-tulisan dari teman-teman mahasiswa Program Doktor Pendidikan Bahasa Arab Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah dipresentasikan dalam diskusi kelas Mata Kuliah Studi Islam Interdisipliner yang diampu oleh Prof. Dr. H. Fauzan Shaleh, MA. dan Dr. H. Syamsul Hadi, MA. tahun akademik 2013-2014.

Kajian tentang Studi Islam Interdisipliner mengajak kita untuk memahami Islam secara holistik dan komprehensif. Islam tidak boleh dipahami hanya sekedar agama yang mengatur ibadah-ibadah *mahdhah*, tetapi juga sebuah sistem kehidupan yang mampu membangun peradaban umat sebagai wujud tanggung jawab manusia sebagai *khalîfah fi al-'Ardh*. Oleh karena itu, buku ini diberi judul: STUDI ISLAM INTERDISIPLINER (Memotret Ilmu Pengetahuan dan Sains Inklusif dalam Islam).

Menurut Prof. Dr. H. Fauzan Shaleh dalam rentang waktu sejarah yang dilalui agama Islam dalam mengembangkan peradabannya telah menunjukkan khazanah intelaktual yang luar biasa kaya, seperti terangkum dalam karya para ilmuan muslim dimasa lalu, sebagaimana diakui oleh para pengamat Barat. Kajian Islam yang meraka hasilkan banyak bersentuhan dengan berbagai disiplin ilmu; sosial, sains, politik, ekonomi, budaya, antropologi, sejarah, psikologi, filsafat dan lain-lain.

Rahasia kekayaan peradaban Islam masa lalu yang mampu mewarnai dunia selama 7 abad adalah keberhasilannya memadukan Islam dengan sains. Bahkan kemajian Barat saat ini pada awalnya mereka kembangkan dari peradaban Islam di abad tengah.

Buku ini memotret tentang model hubungan Islam dan Sains. Semua informasi dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan penemuan sains masa kini, tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi terhadap kebenaran sains dimaksud, tetapi sesungguhnya merupakan inspirator bagi seluruh umat untuk mengungkap rahasia di balik alam ini untuk kepentingan dan kemajuan peradaban umat.

Buku ini terdiri dari lima bab. Bab pertama menyuguhkan tentang kajian Islam dan Islamisasi Sains yang memuat tentang kajian Islam dan Sains modern, kajian Islam dalam pendekatan sosiologis, Islam dan Teori Ekonomi Modern, Islamisasi ilmu pengetahuan (landasan filosofis dan tantangan yang dihadapi), serta Perkembangan Ilmu Pengetahuan Dalam Peradaban Islam

Bab kedua menyuguhkan tentang eksperimen Barat membentuk hubungan sains dan agama yang memuat tentang prespektif para tokoh tentang hubungan sains dan agama. Diawali dari prespektif John F. Haught, tentang perjumpaan sains dan agama, dari konflik menuju dialog. Kemudian disusul oleh perspektif Mehdi Golshani yang disebutnya dengan ungkapan "Jejak Tuhan Dalam Sains". Kemudian dilanjutkan dengan perspektif M. Amin Abdullah tentang bentuk hubungan sains dan agama tidak hanya bersifat Integrasi tetapi juga Interkoneksi sebagai sebuah paradigma epistimilogi keilmuan dalam studi Islam.

Bab ketiga menyuguhkan tentang hubungan Islam dan Barat dalam berbagai prespektif. Dimulai dari prespektif Hassan Hanafi tentang sejarah perjumpaan sains Islam dan Barat. Lalu kemudian hubungan antara Islam dan pandangan politik Barat dan ditutup dengan pembahasan kajian Islam dalam prespektif ilmuan barat non-muslim.

Bab keempat menyuguhkan tentang kritik terhadap sains Barat, yang diawali oleh prespektif Hasan Hanafi yang disebutnya dengan Teologi Antroposentrisme-Oksidentaslisme: Proyek "Tradisi dan Pembaruan." Lalu kemudian dilanjutkan dengan prespektif tokoh yang sama (Hassan Hanafi) tentang kritik terhadap sains barat yang disebutnya dengan teologi anarkis, dan ditutup dengan perspektif Hidayat Nataatmadja tentang pandangannya yang kritis terhadap sains Barat

Bab kelima menyuguhkan pembahasan bagaimana merumuskan sains Islam. Diawali dari perspektif Muhammad Abed Al-Jabiri tentang cara merumuskan epistemologi Islam, lalu kemudian dilanjutkan dengan prespektif Armahedi Mazhar tentang upaya merumuskan paradigma sains Islami sebagai revolusi integralisme Islam. Kemudian pembahasan ini diakhiri dengan penyajian prespektif Osman Bakar tentang Karakteristik Sains Islam.

Akhirnya editor menyampaikan terimakasih kepada bapak Prof. Dr. H. Fauzan Shaleh, MA. dan Dr. H. Syamsul Hadi, MA. yang telah banyak meluangkan waktu dalam memberikan bimbingan dan arahan kepada kami selama perkuliahan.

Ungkapan rasa terimakasih yang sama juga editor sampaikan kepada semua teman-teman sekelas. Juga kepada isteri dan anak kami Daffa Azka El-Sahren Nasution, atas dukungan, kesabaran dan kerjasama yang baik, sehingga proses pengeditan buku ini dapat diselesaikan sedemikian rupa.

Tidak kalah pentingnya ucapan terima kasih juga editor sampaikan kepada Bapak Dr. H.M.Syamsul Hadi, M.A. yang bersedia memberikan Kata Pengantar, juga kepada penerbit Bintang Sejahtera Press yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Semoga ini semua menjadi amal jariah yang berterima di sisi Allah SWT.

Malang, Nopember 2014

Editor,

H. Sahkholid Nasution, M.A

KATA PENGANTAR

“MEMBANGUN ISLAM DARI SEBUAH SERPIHAN”
Oleh: Dr. H.M. Samsul Hady, M.Ag.

Sangat tidak mudah membuka sebingkai kecil kesadaran umat Islam akan posisinya di ujung tebing kehancuran. Konspirasi penghancuran oleh *external power* begitu rupa menjalar bagai akar-akar tumor di sekujur tubuh; sementara pada saat yang sama *internal power* umat Islam sama sekali tidak *eling*, sehingga tidak ada sinyal apapun dapat dinyalakan untuk menyampaikan pesan darurat dan siaga satu.

Ironisnya, seorang Edward W. Said, yang *notabene* adalah non-muslim, namun memiliki keperdulian sangat kuat terhadap masa depan umat Islam, berangkat dari ujung runcing kondisi Palestina yang meremukkan jiwa dan membangkitkan empati, dialah, yang meneriakkan keadaan genting umat Islam sejak paruh pertama abad ini.

Sejak penerbitan buku “*Covering Islam*”, dan kemudian buku monumentalnya “*Orientalisme*” mengungkapkan fakta yang sangat kaya sebagai argumen paling meyakinkan untuk menunjukkan kepada umat Islam akan perlunya langkah-langkah signifikan, berjangkauan luas, dan berperspektif ke depan yang terjauh, untuk menyelamatkan satu setengah milyar jiwa generasi Islam di dunia, sekaligus mempertahankan eksistensinya jauh dari penghinaan sistematis musuh-musuhnya. Namun, anehnya, umat Islam sepertinya tidak memberikan respons signifikan. Negara-negara Arab yang secara geneologis-historikal merupakan penjaga dan pembela umat Islam dunia, pun masih bermain *wait and see*, dan cenderung hanya menyelamatkan diri semata. Organisasi-organisasi kerjasama negara-negara Islam yang telah lama terbentuk, seperti OKI dan *Rabithah Alam Islamiy*, tumpul, sangat *powerless*. Seorang Annemarie Schimmel, Islamisis Jerman, yang mengagumi tiga pribadi unggul Islam:

Muhammad SAW, Jalaluddin Rumi, dan Muhammad Iqbal, dia, membela Islam melalui ribuan tulisannya, terutama pembelaan secara ilmiahnya melalui karyanya "*Dechipering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*." Langkah pembelaan seperti ini diikuti pula oleh rekan-rekan sesama pemerhati Islam, yakni Sachiko Murata, ilmuan yang berlatar belakang Timur Jauh, Jepang, bersama suaminya William C. Chittick (yang kemudian mereka memeluk Islam), membela Islam melalui berbagai karyanya, terutama melalui penelitiannya mengenai Gender dalam perspektif Islam, yakni "*The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.*"

Kalangan *the Internal Power* yang ikut berbicara pun tidak memperoleh perhatian di kalangan penguasa negeri-negeri Islam. Di antara mereka yang dapat kita sebut adalah Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Abed Al-Jabiri, Abdullah Ahmad An-Nuaim, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, hingga pendekar dari Indonesia Harun Nasution, Munawir Sjadzali, Ahmad Baiquni, Hidayat Nataatmadja, Azumardi Azra, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Kuntowidjoyo, Amin Abdullah, Armahedi Mazhar, dan lain-lain. Mereka semua mengingatkan pentingnya pembaharuan pemikiran Islam, untuk mengembalikan supremasi Islam dalam mengejawantahkan kehendak Ilahi di alam semesta, yakni *Islam rahmatan lil 'alamin*. *Islam and muslims are both in danger*, bahkan *al-Islam mahjubun bil_muslimin*, pun sama sekali tidak mereka sadari. Islam dan umat muslim di dunia hidup bagai dalam serpihan.

Di sebelah Edward W. Said, Hassan Hanafi mengajukan proposal "Oksidentalism" (*ilmul Istighrab*), gerakan Kiri Islam (*al-Yasar al-Islamiy*, atau *Islamic Left*), dan revitalisasi khazanah Islam klasik (*ihya' at-Turats al-Islamiy*), yang semuanya mencoba membuka mata ulama dan cendekiawan muslim untuk menilik sisi-sisi lemah umat Islam selama ini, dan selanjutnya Hassan Hanafi mencoba memberikan solusi paling fundamental untuk merakit bangunan kemajuan Islam yang "*ya'lu wa laa yu'laa alayh*." Dengan Oksidentalisme, Hassan Hanafi mengajak umat Islam menghadapi barat secara beradab, dan mungkin dalam pengertian perang peradaban, *ghazwul fikr*, namun tidak seperti dikonseptualisasi secara tidak adil oleh Samuel Huntington, dengan *the clash of civilization*-nya. Dengan proposal Revitalisasi Khazanah Klasik Islam, Hassan Hanafi ingin mentransformasikan gaya dan energi juang umat Islam dari berpacu mempertahankan romantisme-tak-produktif ke arah perjuangan membangun kemajuan substantif di era modern. Umat Islam tidaklah cukup dengan kebanggaan mengenang kehebatan dan keselarasan masa lalu, tanpa mempertahankan dan meningkatkannya kini dan di masa depan. Di masa depanlah—yang di mulai dari masa kini—nasib Islam dan umat Islam dipertaruhkan.

Dengan projek Kiri Islamnya, Hassan Hanafi ingin menjebol secara beradab pula tembok penghalang kemajuan umat Islam, yang justru, ironisnya, dibangun dengan sangat kuat oleh para ulama tradisional. Yakni berupa statusquo dalam berbagai aspek dan lini kehidupan umat. Kombinasi dari gerakan Revitalisasi Khazanah Klasik Islam dan gerakan Kiri Islam, Hassan Hanafi berjuang menggeser pola kepenganutan umat Islam dari berteologi *Jabariyah-Asy-ariyah* fatalis ke teologi *Qadariyah-Mu'tazilah* yang dinamis, beralih dari berfiqh Syafi'iyyah yang formalis ke fiqh Malikiyah dan Hanafiyah yang lebih rasionalis, dan beralih dari model penafsiran tekstualis al-Qur'an ke tafsir kontekstual-hermeneutis (*at-ta'wil*).

Di Indonesia, para pembaharu Islam menyerukan perubahan cara ber-Islam yang lebih modern, dinamis, berperadaban, berkemanusiaan, dan berke-indonesiaan (tema-tema inti gagasan Nurcholish Madjid), ber-islam rasional (tonggak dinamika Islam-nya Harun Nasution), ber-Islam secara substantif (Azyumardi Azra), ber-Islam secara inklusif (Alwi Syihab), dan ber-Islam pluralis (Budhy Munawar-Rachman), ber-Islam Aktual (Reaktualisasinya Munawir Sjadzali), dan ber-Islam transformatif (M. Amin Rais). Gagasan-gagasan pembaharuan ke arah dinamika dan kemajuan Islam dan umat Islam tersebut telah beberapa dekade menjadi basis perubahan di Indonesia. Banyak cendekiawan muda potensial menyadari pentingnya tipe baru pemahaman Islam, dan mereka yang merupakan generasi kedua mencoba-kenalkan dan terapkan, terutama di kelangan terpelajar. Merekalah kelas menengah yang diharapkan dapat memobilisasi pemikiran dinamis Islam ke generasi berikutnya, yang dalam persentuhan awal, tentu akan berbenturan dengan para pengawal dan penjaga tembok tebal fatalisme Islam di kalangan umat Islam Indonesia, persis seperti pengalaman para pembaharu Islam priode awal, yakni Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha di awal abad modern Mesir, dan akhir abad 20 seperti dialami oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun, dan yang paling tragis adalah Nasr Hamid Abu Zayd. Beberapa pembaharu Islam di Indonesia pun, sebagaimana pengalaman yang telah terjadi, tidaklah bebas dari pengkafiran, dan fatwa halal-darah dari kalangan Islam Kanan, Islam formalis, Islam tekstualis, dan jumudis.

Kendatipun tantangan mesti muncul dan dihadapi, semangat Api Islam yang panas ini akan tetap dikobarkan nyala dan baranya untuk mengasah dan memisahkan emas dari loyangnya, memisahkan Islam (formal-kelembagaan, dengan "I" besar) yang mengedepankan islam (esensial-substantif, dengan "i" kecil), dan yang akan membedakan "mereka yang berjuang (*al-mujahidun*)" dengan "mereka yang duduk-duduk manis (*al-qaidun*)".

Apa yang dicoba lakukan oleh sekelompok kelas menengah yang menyumbang gagasan dalam buku ini, adalah merupakan bagian dari perjuangan mengobarkan bara Api Islam dinamis dan berperadaban sebagaimana yang

dimaksudkan di atas. Tema-tema pokok dalam tulisan ini adalah berasal dari tema-tema diskusi akademis pada kelas Studi Islam Interdisipliner pada Program Doktor Pendidikan Bahasa Arab UIN Maliki Malang. Saya sebagai pengampu matakuliah tersebut, pada intinya, mengajak generasi muda menyadari rapuhnya posisi global umat Islam, terutama dalam dimensi ilmiah-akademis, dan mengajaknya untuk menyatukan kembali serpihan-serpihan dari proses fragmentasi umat Islam yang parah, untuk mewujudkan keunggulan kembali Islam dalam bidang Ilmu pengetahuan dan teknologi, yang berciri khas Islam, sesuatu yang masih dianggap mustahil, bahkan oleh para pemuka umat Islam sendiri.

Kami secara bersama-sama menekuni sebuah bidang yang masih terasa asing ini, untuk maksud ikut serta memikirkan, atau melanjutkan gagasan para pembaharu muslim, untuk "*thinking of the unthinkable in inslamic thought*", meminjam gagasan Muhammad Arkoun, yang dijadikan sebagai judul salah satu bukunya.

Akhirnya, saya berterima kasih kepada Saudara Sahkholid Nasution dan kawan-kawan yang menginisiasi penerbitan buku ini, dan kita berharap akan dapat memberikan manfaat bagi Islam dan umat muslim dalam membangun kemajuannya di masa-masa mendatang. Setiap muslim berhak mendekati Islam-nya menjelaskannya, dan membelanya dengan cara tertentu yang dipandangnya paling baik.

Malang, 25 November 2014.

DAFTAR ISI

KAJIAN ISLAM DAN SAINS MODERN

Oleh: Diana Nur Sholihah

A. Pendahuluan

Perkembangan dan pemanfaatan sains yang luar biasa berkat kemajuan teknologi yang pesat saat ini, tidak lain merupakan bukti yang menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah SWT. serta kebijaksanaan dan kesempurnaan ciptaan-Nya. Selain itu, perkembangan ilmiah tersebut juga membuktikan bahwa Allah SWT. adalah benar-benar Sang Pencipta yang telah menciptakan alam semesta ini.

Perkembangan dan pemanfaatan sains tersebut juga membuktikan bahwa alam semesta tidaklah tercipta secara kebetulan, karena di dalamnya terdapat peraturan yang sangat teliti dan hukum yang sangat rapi yang mengendalikan dan menjalankan alam semesta. Di samping itu, dalam alam semesta terdapat sifat-sifat yang khas yang sudah disiapkan sedemikian rupa, sehingga data sesuai untuk segala benda dan makhluk yang ada di dalamnya. Semua ini menafikan kemungkinan bahwa alam semesta tercipta secara kebetulan, sebab suatu peristiwa kebetulan tidak akan mampu melahirkan peraturan yang teliti dan hukum yang rapi. Adanya peraturan dan hukum alam yang sangat akurat ini tentu saja mengharuskan adanya Sang Pencipta dan Sang Pengatur yang Maha Berkuasa dan Maha Bijaksana.

Perkembangan sains yang dicapai oleh para ilmuan, serta pemanfaatannya yang amat mengagumkan berkat dukungan perkembangan teknologi yang pesat – baik yang diterapkan pada manusia, hewan, maupun benda mati- sebenarnya hanyalah sekelumit dari rahasia hukum alam yang mengendalikan dan mengatur seluruh benda yang ada, serta hanya secuil pengetahuan tentang sifat khas yang

dilekatkan Allah SWT. pada benda-benda secara sedemikian rupa, sehingga dapat sesuai dengan kondisi yang diterapkan baginya.

Apa yang dikerjakan dan dicapai oleh para ilmuan tersebut sebenarnya hanyalah penemuan "sederhana" terhadap peraturan atau hukum alam dan sifat-sifat khas yang ada di alam semesta. Penemuan tersebut pada hakekatnya merupakan upaya untuk menyingkap hal-hal tersebut dan sama sekali tidak ada unsur penciptaan di dalamnya, sebab penemuan tersebut bukan mengadakan sesuatu dari tidak ada, melainkan hanya menyingkapkan apa yang sudah ada.

Dengan demikian, majunya sains serta semakin banyaknya penemuan rahasia dan hukum alam oleh para ilmuan itu, maka sebenarnya semakin bertambahlah tanda-tanda kebesaran Sang Pencipta, kesempurnaan kekuasaany-Nya, dan kerapian hikmah-Nya. Semua ini sudah seharusnya dapat semakin memantapkan keimanan kepada-Nya.

B. Pandangan Barat dan Islam Tentang Sains

Kemajuan ilmiah yang ada meskipun merupakan hasil eksperimen ilmiah dan sains itu sendiri bersifat universal- dalam arti tidak secara khusus didasarkan pada pandangan hidup tertentu- akan tetapi penggunaan dan pengambilannya tetap didasarkan pada pandangan hidup tertentu. Mengingat penemuan-penemuan ilmiah yang ada saat ini didominasi oleh dunia Barat, dengan sendirinya dunia Barat mengambilnya dengan alasan adanya manfaat pada penemuan tersebut, sesuai dengan pandangan hidup mereka yang berdasarkan pada ide sekulerisme (pemisahan agama dari kehidupan), serta pandangan manusialah yang berhak membuat aturan hidupnya sendiri. Hal ini pula yang pada akhirnya menjadi latar belakang dikotomi Islam dan sains yang diambil kaum muslimin.

Dikotomi pengetahuan sendiri memiliki akar sejarah yang panjang dan "mengenaskan." Dikotomi pengetahuan ini muncul bersamaan dengan masa *renaissance* di Barat, yang sebelumnya kondisi sosio-religius maupun sosio-intelektual di Barat dikendalikan oleh gereja. Gereja kala itu melembagakan ajaran-ajaran Kristen dan mejadikannya sebagai penentu kebenaran ilmiah. Akibatnya, temuan-temuan ilmiah yang bertentangan dengan doktrin-doktrin tersebut harus dibatalkan demi supremasi gereja.[1] Semua temuan ilmiah bisa dianggap sah dan benar bila sesuai dengan doktrin gereja. Bila bertentangan dengan gereja temuan tersebut harus dibatalkan demi supremasi gereja sampaipun dengan tindakan kekerasan.[2] Dalam sejarah pengadilan *inquisisi* untuk menjaga supremasi tersebut pernah dialami oleh Copernicus (1543), Bruno (1600), maupun Galileo[3] (1633). Karena pendapat mereka bertentangan dengan doktrin gereja.

Selain itu, dunia Barat telah menetapkan nilai materi-yaitu nilai kemanfaatan- sebagai tolak ukur mereka dalam kehidupan dan dijadikan sebagai satu-satunya nilai yang diakui di antara nilai-nilai yang ada. Mereka tidak memperhitungkan nilai-nilai lainnya yakni nilai rohani (spiritual), akhlak (moral),

dan nilai kemanusiaan.[4] Dalam hal ini cara pandang barat terhadap sains tidak terlepas dari tolak ukur yang sudah mereka jadikan acuan ini.

Hal ini semakin diperkuat dengan munculnya pragmatisme yang dikembangkan oleh John Dewey di Amerika Serikat. Kaum pragmatisme beranggapan bahwa apa yang benar dan baik adalah yang berfaedah. Kebenaran suatu nilai adalah diukur oleh lingkungan, bukan memakai standar nilai tertentu yang harus dipatuhi.[5]

Oleh karena itu, tatkala mereka mempergunakan suatu penemuan ilmiah, mereka tidak memperhitungkan aspek apapun kecuali bahwa penemuan itu akan dapat mendatangkan nilai materi, yaitu kemanfaatan. Mereka tidak mempertimbangkan lagi apakah penemuan itu sesuai dengan nilai-nilai spiritual, moral dan kemanusiaan, sebab nilai-nilai ini memang bukan menjadi tolak ukur mereka dan tidak cukup mendapat pengakuan mereka, akan tetapi yang menjadi tolak ukur adalah nilai materi yang tampak dalam aspek kemanfaatan.

Pandangan-pandangan tersebut bertentangan dengan pandangan Islam. Karena pandangan hidup Islam telah mengharuskan manusia untuk melaksanakan seluruh perbuatannya dalam kehidupan sesuai dengan perintah dan larangan Allah SWT. Pandangan hidup Islam juga mengharuskan manusia untuk menstandarisasi seluruh perbuatannya dengan tolok ukur Islam, yaitu halal dan haram semata. Apakah perbuatan itu dilarang atau diperbolehkan-Nya. Dan hukum-hukum tersebut diambil dari *nash-nash syara'* yang termaktub dalam Al-Qur`an dan Al-Sunnah dan dari sumber hukum yang lainnya yang ditunjuk oleh keduanya yaitu *ijma'* dan *qiyas*.

Oleh karena itu, dalam pandangan Islam, kandatipun penemuan ilmiah itu bersifat universal, akan tetapi penggunaan produk-produk penemuan ilmiah wajib didasarkan pada hukum syara'. Maka apa saja yang diperbolehkan oleh hukum syara', berarti dapat diambil, begitu pula sebaliknya.

C. Islam dan Modernisasi

Perbincangan Islam *vis-à-vis* modernitas telah menjadi penggerak utama debat politik pada dekade lalu. Sejak peristiwa 11 September para cendikiawan, akademisi, komentator dan pembuat kebijakan semuanya telah mempelajari Islam hingga sepertinya Islam menjadi motivasi bagi banyak orang di dunia pada saat ini. Kesimpulan mereka adalah bahwa Islam tidak mempunyai tempat di dunia ini. Mereka mengutip beberapa bukti seperti usaha yang dilakukan Iran dan Taliban dalam menerapkan Islam yang terbukti bahwa Islam tidak bisa diterapkan di abad ke 21. Argumen mendasar penentangan terhadap Islam adalah: "*Islam sangat bertentangan dengan nilai-nilai Barat yang modern sehingga ia tidak punya tempat di dunia saat ini*".

Modernitas bagi mereka yang mengklaim dirinya sebagai modern memiliki konotasi tertentu atas misi pencerahan, yang didefinisikan sebagai emansipasi dari kondisi awal yang dipaksakan yakni agama. Misi ini berakibat pada perkembangan sekularisme dan menjauhkan diri dari gereja, agama dan dogma pada hanya wilayah pribadi. Pengambilan sekularisme lalu memunculkan ide baru bagi masyarakat, yakni hak asasi manusia, persamaan hak dan kebebasan. Tidak lama kemudian proses sejarah ini diistilahkan sebagai 'modernisme'. Bagi kaum sekuler, pengambilan nilai-nilai liberal sekuler disebut sebagai modern dan apapun yang tidak sesuai dengan nilai-nilai itu dianggap sebagai terbelakang dan tidak beda dengan yang apa terjadi pada gereja abad pertengahan.

Titik kritis argumen itu kemudian adalah apakah Islam itu modern jika berkaitan dengan 'modernitas'. Sesuatu yang modern perlu menjadi relevan sepanjang masa dan tempat daripada bila hanya sesuai dengan nilai-nilai liberal sekular. Pada dasarnya, Islam bukanlah bagian dari 'modernitas' dalam pengertian ini karena ia memiliki nilai-nilai tersendiri; landasan dan cara pandang yang berbeda dengan landasan sekuler. Pertanyaan yang perlu ditanyakan adalah dapatkah Islam bekerja di dunia modern. Ini berarti bahwa hukum Islam (*Syari'ah*) cocok dalam memecahkan masalah dari tiap kalangan usia dan tetap konsisten dengan landasan unik yang dimilikinya, tanpa melakukan penyimpangan dari landasan itu. Dengan demikian, keabsahan bahwa Islam sebagai modern, bisa diukur dengan selayaknya.

Jika seseorang melihat Islam, dapat ditarik kesimpulan bahwa hukum Islam datang untuk memecahkan masalah kemanusiaan dan akan memasuki kehidupan mereka. Syariah bukanlah hanya daftar dari apa yang harus dan tidak boleh dilakukan.

Sosiolog dan psikolog seperti Weber, Durkheim dan Freud setelah mempelajari bukti-bukti empiris tidak pernah mencapai konsensus pada apakah yang dimaksud dengan masalah-masalah manusia. Selama satu kurun waktu, mereka menyimpulkan bahwa problem-problem itu berkisar dari ketakutan, mendapatkan harta, memperoleh keturunan, bertahan hidup, penyembahan, dan lain-lain. Beberapa dari masalah itu seperti kita tahu sudah ada sebelumnya sementara yang lainnya akan ditemukan dan memerlukan penelitian dari gabungan beberapa bidang studi ketika ditemukan. Ini adalah usaha mereka atas realitas manusia untuk dapat mendefinisikan masalah manusia. Konteks dari perbincangan ini adalah melihat realitas manusia; karena itu kita melihat pada manusia tanpa memperhitungkan waktu dan tempat, karena tidak ada perbedaan antara manusia saat ini dengan manusia empat belas abad yang lalu maupun manusia dua puluh abad kedepan. Tanpa memperhatikan faktor-faktor eksternal, kebutuhan jasmani manusia dan instinknya masih tetap sama.

Instink-instink (*gharîzah*) itu kenyataan yang tidak bisa berubah yang telah ada sejak adanya manusia pertama, yakni Adam AS. dan ini selalu menjadi

masalah yang serupa. Kita dapat mengetahui bahwa lelaki dan wanita tertarik dengan lawan jenis dan bahwasanya mereka memiliki hasrat keibuan dan kebapakan. Manusia selama beberapa abad selalu menyembah sesuatu, baik itu Sang Pencipta atau sesuatu yang lain seperti seorang ahli filsafat, penyanyi pop, penguasa, superhero, api, gunung berapi atau planet. Bahkan orang komunis melakukan ziarah ke makam Lenin. Ini sekali lagi adalah bagian yang tidak bisa berubah dari manusia yang tidak pernah berubah dan tidak terpengaruh apakah jenis transportasinya adalah unta ataupun *Concorde*. Tidak ada seorangpun yang mengklaim memiliki dua buah otak, empat hati, atau tiga jantung. Sebagaimana juga mereka tidak bisa mengklaim memiliki instink selain dari memperoleh keturunan, bertahan hidup dan peghormatan. Karena itu, landasan dasarnya tetap tanpa mempertimbangkan lagi waktu atau wilayahnya, manusia secara fundamental tetap sama, dengan persamaan instink, kebutuhan, nafsu, tanpa ada pertimbangan-pertimbangan lain.

Islam memandang manusia terdiri dari instink dan masalah manusia ketika kebutuhannya terus memuaskan mereka. Ini artinya masalah manusia adalah sama dan tidak pernah berubah. Ini dikarenakan apa-apa yang berubah sepanjang waktu adalah manifestasi dari instink dan bukan instink itu sendiri. Jadi, kita tidak akan menemukan instink yang baru atau instink yang keempat tapi mereka akan tetap hingga akhir waktu, walaupun selama masa hidup seseorang manifestasi dari hal itu mungkin berubah. Jadi, seseorang bisa saja berganti agama, merubah jenis kelamin yang mereka suka atau bahkan memutuskan ada barang tertentu yang mereka tidak beli karena efeknya pada lingkungan tapi seseorang akan tetap menyembah sesuatu, menjadi tergerak karena ketertarikan lawan jenis dan mencari beberapa bentuk kepemilikan.

Ringkasnya, isu yang harus disepakati adalah bahwa teks-teks Islam menyeru lelaki dan perempuan sebagai manusia, tidak hanya sebagai seseorang yang tinggal di gurun Arab di abad ketujuh. Islam tidaklah menyeru manusia dalam kaitannya dengan masa atau tempat tertentu tapi menyeru pada manusia apakah kita hidup seabad lalu, hari ini, atau seratus tahun lalu. Masalah yang sederhana ini masih tetap pada kenyataan bahwa manusia yang hidup saat ini adalah manusia yang sama 1400 tahun lalu. Beberapa ayat Al-Qur`an memberikan perincian atas kenyataan ini:

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً

Artinya: "*Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah*" **(**QS. Al-Fâthir: 43**).**

Manusia yang diseru oleh Allah 1400 tahun lalu ketika Al-Qur`an menyebut:

وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: "*Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.*" (QS. Al-Baqarah: 275)

Tidak beda dengan manusia yang diseru oleh seruan yang sama saat ini, seseorang dapat melihat manusia yang diseru oleh Allah SWT. lebih dari 1000 tahun yang lalu ketika Al-Qur`an menyatakan:

وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

Artinya: "*Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.*" (QS. Al-Isrâ': 31)

Ayat ini tidak ada bedanya pada manusia saat ini. Juga memang benar ketika Rasulullah SAW. bersabda: "*Tidak ada yang lebih baik dari Anak Adam daripada ketika dia memiliki sebuah rumah dimana dia tinggal dan selembar pakaian yang dipakai untuk menutup auratnya dan sepotong roti dan beberapa teguk air"* (HR. Tirmizi)**.**

Beliau tentu saja tidak merujuk ucapannya itu pada kebutuhan orang Badui dari Arab tapi pada seluruh manusia. Jadi, jika kita tidak berubah dan teks-teks Islam yang menyeru kita tidak pernah berubah, lalu apa bedanya sekarang? Tentu saja dunia ini sudah sangat berbeda dan berkembang, sangat beda dengan dunia pada saat Islam muncul, gaya hidup orang berubah dibandingkan seabad lalu. Yang jelas adalah bahwa masalah-masalah yang dihadapi oleh manusia secara alami tidak berubah. Masalah-masalah itu adalah masalah yang sama yang telah muncul sejak penciptaan manusia, kehidupan dan alam semesta.

Namun, yang berubah adalah alat-alat yang dipakai manusia untuk memecahkan masalah dalam hidupnya; sedikit contoh saja sudah cukup untuk memberikan gambaran atas masalah ini. Di masa lalu manusia hidup di rumah yang sangat primitif, sekarang kita melihat gedung-gedung pencakar langit dan semacamnya yang mendominasi kehidupan masyarakat kota, tapi kita masih perlu rumah dan atap.

Di masa lalu, Rasulullah SAW. mengirimkan utusan dengan mengendarai kuda untuk dikirimkan pada para penguasa, saat ini sebuah pesan bisa dikirim lewat e-mail, IM, fax atau SMS. Rasulullah SAW. dan para sahabat ikut dalam banyak pertempuran dengan mengendarai kuda, memakai busur dan panah, sekarang masih terjadi peperangan tapi dengan memakai teknologi "pintar"- rudal jelajah dan satelit mata-mata. Di masa lalu, kaum muslimin mempelajari astronomi sehingga mereka dapat menemukan lokasi kiblat kemanapun mereka pergi, saat ini arloji elektronik bisa melakukan hal yang sama. Landasan intinya adalah bahwa contoh-contoh itu menggambarkan bahwa manusia -dengan mempertimbangkan pada kebutuhannya- adalah manusia yang sama dan bahwa

masalah yang mereka hadapi tidak berubah. Perubahan yang mungkin kita anggap ada adalah perubahan pada alat atau peralatan yang dipakai manusia ketika memecahkan masalahnya.

Titik yang nyata yang menyertai hal ini adalah karena teks-teks Islam berkaitan dengan manusia dan masalahnya, dan bukan peralatan yang dipakai untuk memecahkan masalah mereka, Syariah Islam masih relevan bagi manusia saat ini sebagaimana ketika ia mengangkat derajat orang Arab. Islam membolehkan semua benda (alat) dan tidak ada penentangan terhadap kemajuan pengetahuan dan teknologi sebagaimana yang ditunjukkan sejarah. Akibatnya seseorang tidak bisa mengklaim bahwa Islam perlu dimodernisir untuk bisa cocok dengan dunia modern atau beradaptasi dengan cara hidup Barat, sebagaimana yang dikatakan sebagian orang.

Sejarah Islam penuh dengan contoh-contoh dari kaum muslimin yang mengembangkan teknik dan teknologi, yang dipakai dan digabungkan dengan banyak peradaban lain. Adalah Islam yang mendorong banyak kaum muslimin untuk bisa menonjol dalam banyak disiplin ilmu yang mencakup dari mulai ilmu pengetahuan, hortikultura hingga bidang medis.

Suatu hadis Nabi Muhammad SAW., yang menyebutkan, *"Allah menciptakan obat bagi tiap penyakit,"* menjadi faktor yang memotivasi banyaknya perkembangan di bidang medis di masa lalu. Ini mengakibatkan perkembangan optalmologi (ilmu perawatan mata) di abad ke 10 hingga 13. Para ahli mata muslim banyak melakukan operasi, pembedahan, penemuan, dan menulis penemuan-penemuan mereka dalam buku pelajaran dan karangan ilmiah. Sehingga dikenal ilmuan seperti Ibnu Sina yang terkenal dengan kontribusinya yang sangat penting dalam dunia kedokteran "*Qanûn fi al-Thibb*" (buku tentang pengobatan),[6] dalam bidang matematika kita mengenal al-Khawarizmi,[7] dalam bidang Fisika ada Ibn al-Haitsam sebagai pioner optika modern,[8] dst.

Dalam masalah yang terjadi di dunia modern, Islam mampu memberikan solusi atas berbagai masalah karena ayat-ayat dalam Islam bersifat umum. Karena itu, Al-Qur`an bisa diterapkan dalam berbagai kejadian. Dalam Islam hal ini mungkin, karena banyak dari aturan itu berada pada lingkup yang umum hingga banyak aturan yang bisa ditarik darinya.

Ketika berkaitan dengan pandangan awal Islam atas teknologi adalah bahwasanya semua benda dibolehkan namun pemakaiannya dibatasi, karena semua tindakan memerlukan penjelasan dari Syariah.[9] Contohnya adalah Rudal Balistik Antarbenua (ICBM) dibolehkan dalam Islam. Namun pemakaiannya memerlukan pengetahuan dari aturan dalam Syariah. ICBM dapat dipakai untuk alasan-alasan dari mulai dijadikannya sebagai alat pencegah serangan musuh hingga pembunuhan penduduk sipil yang tidak berdosa yang dilarang dalam Islam. Islam membolehkan studi dan penggunaan obat-obatan, teknik,

matematika, astronomi, kimia, fisika, agrikultur, industri, komunikasi termasuk juga internet dan pengetahuan navigasi dan geografi. Termasuk di dalamnya apa-apa yang diakibatkan darinya seperti industri, peralatan, mesin dan pabrik. Juga termasuk di dalamnya adalah industri, apakah itu militer atau bukan, dan industri berat seperti tank, pesawat terbang, roket, satelit, teknologi nuklir, bom hydrogen, elektronik atau kimia, traktor, gerbong, kereta, kapal uap. Termasuk juga industri konsumsi dan senjata ringan dan pabrik peralatan laboratorium, peralatan medis, peralatan pertanian, furnitur, karpet dan produk konsumsi seperti TV, DVD, dan Playstation dll. Hal-hal yang digambarkan di sini adalah bahwa semua benda yang kita kenal di masa lalu, saat ini dan masa datang adalah diperbolehkan tanpa pembatasan kecuali jika Syariah memberikan bukti yang ada untuk melarangnya, dan ini hanya terbatas pada sejumlah kecil benda.

Jadi, Islam membolehkan teknologi karena semua benda pada dasarnya adalah diperbolehkan *(ibâhah)*. Islam melarang hak milik intelektual dan akibatnya bahwa sesuatu seperti hak paten dan hak cipta, merupakan kepemilikan dalam Islam dan orang bisa memiliki secara penuh dan tidak memakai sebuah barang atau jasa. Islam membolehkan *cloning* tanaman dan hewan, namun Islam melarang *cloning* manusia, dikarenakan akan hilangnya pertalian keluarga dan garis keturunan.[10] Islam tentu saja dapat sesuai dengan semua hal yang ada dalam dunia modern, dikarenakan sifat alami dari teks-teks Islam. Karena itu, pembuahan melalui bayi tabung, *In Vitro Fertalisation (IVF)*, digunakan dengan memakai aturan-aturan pada pertalian keluarga dan dibolehkannya mencari pengobatan medis. Bukti-bukti umum untuk mencari pengobatan dikaitkan dengan adanya dukungan mesin-mesin penopang kehidupan. Persenjataan canggih dikaitkan dengan bolehnya secara umum untuk memiliki benda-benda.

Secara genetis, makanan yang dimodifikasi dikaitkan dengan aturan untuk perbaikan kualitas tanaman dan makanan. Penicilin dikaitkan dengan aturan-aturan yang mendorong ditemukannya pengobatan untuk berbagai penyakit. Struktur *double-helix DNA* dikaitkan dengan aturan umum untuk mencari pengobatan, teknologi nuklir dikaitkan dengan banyaknya aturan yang mengindikasikan dipersiapkannya alat pencegah dan kebolehan secara umum untuk memiliki benda-benda. Dan *E-commerce* dikaitkan dengan aturan yang membolehkan penggunaan benda-benda sivilisasi.

Ringkasnya, teks-teks syariah (Al-Qur`an dan Hadis) adalah mengandung pemikiran yang mendalam, yang memiliki cakupan yang paling luas untuk generalisasi dan adalah lahan yang paling subur untuk menanam prinsip-prinsip umum. Didalamnya juga ada teks-teks hukum bagi orang-orang dan bangsa-bangsa yang berbeda. Ini dikarenakan teks-teks itu mencakup semua jenis hubungan, apakah itu diantara individu, negara dan penduduknya, atau antar negara dan bangsa. Namun, bagaimanapun baru dan beraneka ragamnya hubungan ini, pemikiran baru dapat ditarik dari teks-teks syariah. Islam memiliki

cakupan yang paling luas bagi generalisasi dan interpretasi yang dapat dilihat dari tata bahasa, kalimat, kata, gaya penyampaian yang mencakup kata (*mantiq*), arti (*mafhûm*), indikasi (*dalâlah*), alasan (*ta'lîl*) dan *qiyas* (analogi) yang berdasarkan alasan Syari'ah (*'illah*), yang membuat penarikan dalil menjadi mungkin, terus menerus dan mencakup banyak hal.

Hal ini memastikan Syari'ah untuk dapat mencakup segala hal, dan masalah sepanjang waktu. Untuk menjadi ladang yang subur untuk menanam prinsip-prinsip umum penanaman ide, ini dikarenakan banyaknya arti yang terkandung dalam teks-teks itu. Ini juga dikarenakan Al-Qur`an dan Hadis diturunkan dalam pedoman yang luas dan umum walaupun memfokuskan pada detil sesuatu. Sifat alami dari pedoman umum adalah bahwa teks-teks itu memberikan arti umum, dimana isu bersama dan detil dapat termasuk dan dari situ muncullah banyak arti umum. Arti-arti umum itu mengandung isu-isu nyata dan dapat dipertimbangkan dan bukan dugaan. Pada saat yang sama teks-teks itu diturunkan untuk memecahkan semua masalah kemanusiaan, dan bukan hanya individu tertentu, hingga ada prinsip-prinsip umum (*qawâ'id 'âmmah*).

D. Aqidah Islam Sebagai Dasar Iptek

Inilah peran pertama yang dimainkan Islam dalam Iptek, yaitu aqidah Islam harus dijadikan basis segala konsep dan aplikasi Iptek. Inilah paradigma Islam sebagaimana yang telah dibawa oleh Rasulullah SAW. Paradigma Islam inilah yang seharusnya diadopsi oleh kaum muslimin saat ini. Bukan paradigma sekuler seperti yang ada sekarang.

Namun, di sini perlu dipahami dengan seksama, bahwa ketika aqidah Islam dijadikan landasan Iptek, bukan berarti konsep-konsep Iptek harus bersumber dari Al-Qur`an dan Al-Hadits, tapi maksudnya adalah konsep Iptek harus distandardisasi benar salahnya dengan tolok ukur Al-Qur`an dan Al-Hadits dan tidak boleh bertentangan dengan keduanya.

Jika kita menjadikan aqidah Islam sebagai landasan Iptek bukan berarti bahwa ilmu astronomi, geologi, agronomi, dan seterusnya, harus didasarkan pada ayat tertentu, atau hadis tertentu. Kalau pun ada ayat atau hadis yang cocok dengan fakta sains, itu adalah bukti keluasan ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu (lihat QS. an-Nisâ` [4]:126 dan QS. Al-Thalaq [65]: 12), bukan berarti konsep Iptek harus bersumber pada ayat atau hadis tertentu. Misalnya saja dalam astronomi ada ayat yang menjelaskan bahwa matahari sebagai pancaran cahaya dan panas (QS. Nuh [71]: 16), bahwa langit (bahan alam semesta) berasal dari asap (gas) sedangkan galaksi-galaksi tercipta dari kondensasi (pemekatan) gas tersebut (QS. Fushshilat [41]: 11-12), dan seterusnya. Ada sekitar 750 ayat dalam Al-Qur`an yang semacam ini. Ayat-ayat ini menunjukkan betapa luasnya ilmu Allah sehingga meliputi segala sesuatu, dan menjadi tolok ukur kesimpulan Iptek, bukan berarti bahwa konsep Iptek wajib didasarkan pada ayat-ayat tertentu.

Jadi, yang dimaksud menjadikan aqidah Islam sebagai landasan Iptek bukanlah bahwa konsep Iptek wajib bersumber kepada Al-Qur`an dan Al-Hadits, tapi yang dimaksud, bahwa Iptek wajib berstandar pada Al-Qur`an dan Al-Hadits.

Ringkasnya, Al-Qur`an dan Al-Hadits adalah standar (*miqyâs*) Iptek, dan bukannya sumber Iptek. Artinya, apa pun konsep Iptek yang dikembangkan, harus sesuai dengan Al-Qur`an dan Al-Hadits, dan tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur`an dan Al-Hadits itu. Jika suatu konsep Iptek bertentangan dengan Al-Qur`an dan Al-Hadits, maka konsep itu berarti harus ditolak. Misalnya saja Teori Darwin yang menyatakan bahwa manusia adalah hasil evolusi dari organisme sederhana yang selama jutaan tahun berevolusi melalui seleksi alam menjadi organisme yang lebih kompleks hingga menjadi manusia modern sekarang. Berarti, manusia sekarang bukan keturunan manusia pertama, Nabi Adam AS., tapi hasil dari evolusi organisme sederhana. Ini bertentangan dengan firman Allah SWT. yang menegaskan, Adam AS. adalah manusia pertama, dan bahwa seluruh manusia sekarang adalah keturunan Adam AS. itu, bukan keturunan makhluk lainnya sebagaimana fantasi Teori Darwin. Firman Allah SWT:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

Artinya: "*(Dialah Tuhan) yang memulai penciptaan manusia dari tanah, kemudian Dia menciptakan keturunannya dari sari pati air yang hina (mani)*." (QS.As-Sajdah [32]: 7).

Dalam ayat lain Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: *Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal* (QS. Al-Hujurât [49]: 13).

Implikasi lain dari prinsip ini, yaitu Al-Qur`an dan Al-Hadits hanyalah standar Iptek, dan bukan sumber Iptek, adalah bahwa umat Islam boleh mengambi Iptek dari sumber kaum non muslim (orang kafir). Dulu Nabi SAW. menerapkan penggalian parit di sekeliling Madinah, padahal strategi militer itu berasal dari tradisi kaum Persia yang beragama Majusi. Dulu Nabi SAW. juga pernah memerintahkan dua sahabatnya mempelajari teknik persenjataan ke Yaman, padahal di Yaman dulu penduduknya adalah Ahli Kitab (Kristen). Umar bin Khatab pernah mengambil sistem administrasi dan pendataan *Baitul Mal* (Kas Negara), yang berasal dari Romawi yang beragama Kristen. Jadi, selama tidak bertentangan dengan aqidah dan syariah Islam, Iptek dapat diadopsi dari kaum kafir.

E. Syariah Islam Standar Pemanfaatan Iptek

Peran kedua Islam dalam perkembangan Iptek, adalah bahwa Syariah Islam harus dijadikan standar pemanfaatan Iptek. Ketentuan halal-haram (hukum-hukum syariah Islam) wajib dijadikan tolok ukur dalam pemanfaatan Iptek, bagaimana pun juga bentuknya. Iptek yang boleh dimanfaatkan, adalah yang telah dihalalkan oleh syariah Islam. Sedangkan Iptek yang tidak boleh dimanfaatkan, adalah yang telah diharamkan syariah Islam.

Keharusan tolok ukur syariah ini didasarkan pada banyak ayat dan juga hadits yang mewajibkan umat Islam menyesuaikan perbuatannya (termasuk menggunakan Iptek) dengan ketentuan hukum Allah dan Rasul-Nya. Antara lain firman Allah:

فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...

Artinya: "*Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu (Muhammad) sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan...*" (QS. Al-Nisâ` [4]: 65).

اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ...

Artinya: "*Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya...*" (QS. Al-A' râf [7]: 3).

Sabda Rasulullah SAW.: "*Barangsiapa yang melakukan perbuatan yang tidak ada perintah kami atasnya, maka perbuatan itu tertolak.*" [HR.Muslim].

F. Keberadaan *Polymath* dalam Sejarah Peradaban Islam

Pada masa kejayaannya, Islam mampu mencetak generasi-generasi yang unggul dengan berbagai kepakaran ilmu yang dikenal dengan istilah *polymath.* Lebih dari itu, keberadaan pengembangan IPTEK yang ada juga mampu memerankan fungsinya dengan baik dalam membantu manusia menjalani kehidupan mereka bukan sebaliknya malah menyulitkan dan mengancam kehidupan umat manusia itu sendiri.[11]

Sebagai salah satu contoh adalah dalam bidang penerbangan. Bicara dunia penerbangan, orang sering salah menjawab bila ditanya siapa manusia pertama yang mengudara. Mayoritas menjawab Oliver & Wilber Wright dari Amerika Serikat yang terbang pada tahun 1900. Padahal mereka hanya menyempurnakan bentuk sayap dan menambahkan mesin pada bangun pesawat yang sudah lama dikenal. Leonardo da Vinci (1452-1519) dari Italia dan Otto Lilienthal (1848-1896) dari Jerman telah mendahuluinya.

Tetapi ternyata jauh sebelumnya semua sudah didahului oleh seorang Muslim, Abbas ibn Firnas (810-887) dari Andalusia[12]. Sejarawan Phillip K. Hitti

menulis dalam *History of the Arabs, "Ibn Firnas was the first man in history to make a scientific attempt at flying."*

Sebagaimana banyak ilmuwan muslim di zamannya, Ibnu Firnas adalah seorang *polymath*, yaitu menekuni berbagai ilmu sekaligus: kimia, fisika, kedokteran, astronomi, dan dia juga sastra. Dia menemukan berbagai teknologi seperti jam air (jam yang dikendalikan oleh aliran air yang stabil), gelas tak berwarna, lensa baca, alat pemotong batu kristal hingga peralatan simulasi cuaca yang konon juga mampu menghasilkan petir buatan, meski masih teka-teki bagaimana Ibnu Firnas menghasilkan listriknya. Namun di antara semua penemuannya, yang paling spektakuler dan dianggap salah satu tonggak sejarah adalah alat terbang buatannya.

Alat terbang Ibnu Firnas adalah sejenis *ornithopter*, yakni alat terbang yang menggunakan prinsip kepakan sayap seperti pada burung, kelelawar atau serangga. Dia mencoba alatnya ini dari pertama-tama dari sebuah menara masjid di Cordoba pada tahun 852 M. Dia terbang dengan dua sayap. Ibnu Firnas sempat terjatuh. Untung dia melengkapi diri dengan baju khusus yang dapat menahan laju jatuhnya. Baju khusus ini adalah cikal bakal parasut.

Tahun 875 M, pada usianya yang sudah 65 tahun dia melakukan percobaan terbangnya yang terakhir, menggunakan pesawat layang yang merupakan cikal bakal gantole. Percobaan kali itu dilakukan dari menara di gunung Jabal al-'Arus dekat Cordoba dan disaksikan banyak orang yang antusias dengan percobaan-percobaan Ibnu Firnas selama itu, meski sebagian menyangka Ibnu Firnas gila dan mengkhawatirkan keselamatannya.

Saksi mata menyebutkan bahwa dia berhasil terbang, melakukan manuver, dan menempuh jarak terbang yang cukup signifikan. Namun sayang dia gagal mendarat ke tempatnya dengan mulus sehingga mengalami cedera parah di punggungnya. Ibnu Firnas meninggal 12 tahun kemudian yakni pada tahun 887 M.

Namun, usaha Ibnu Firnas bukanlah usaha ilmuwan muslim yang terakhir. Pada tahun 1630-1632 M, Hezarfen Ahmad Celebi di Turki berhasil menyeberangi Selat Bosporus di Istanbul. Ahmad melompat dari menara Galata yang tingginya 55 meter dan berhasil terbang dengan pesawat layangnya sejauh kira-kira 3 kilometer serta mendarat dengan selamat.

Usaha meraih teknologi *aeronautika* ini sejalan dengan tantangan Allah di dalam Al-Qur'an:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلا بِسُلْطَانٍ

Artinya: "*Hai jamaah jin dan manusia, jika kamu sanggup melintasi penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan*". (QS. Al-Rahman [55]:33).

Dalam ayat lain Allah berfirman:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ.

Artinya: "*Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggetarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya*". (QS. Al-Anfâl [8]:60)

Teknologi penerbangan beserta seluruh turunannya seperti teknologi roket untuk membawa manusia hingga ke ruang angkasa wajib dikembangkan karena ini dapat merupakan faktor penentu dalam *jihâd fî sabilillâh*.

Dengan motivasi ideologis yang kuat, teknologi *aeronautika* pasti dapat dengan cepat dikuasai kembali oleh kaum muslimin. Motif ideologis harus menjadi motif utama, baru setelahnya motif ekonomis dan sains. Sebagaimana motif yang juga dimiliki oleh para ilmuan muslim lainnya. Al-Khawarizmi hingga Al-Karaji yang mengembangkan aritmatika dalam rangka melaksanakan kewajiban seorang muslim dalam pembagian waris (*'ilmu farâ'idh*) dan perhitungan zakat,[13] pengembangan ilmu fisika dan kimia sebagai dasar pengembangan teknologi militer dalam rangka mendukung pelaksanaan ajaran jihad yang diemban oleh Negara,[14] dst. Tanpa motif ideologis, teknologi bahkan industri pesawat terbang yang telah dimiliki dapat dengan mudah digadaikan atau dijual ke asing demi membayar utang luar negeri yang tidak seberapa. Juga karena ketiadaan negara Islam yang ideologis, kini ribuan ahli-ahli aeronautika muslim terpaksa berkarier di negara-negara kafir penjajah, dan secara tak langsung ikut menciptakan mesin-mesin terbang yang membunuhi anak-anak kaum muslimin di Palestina, Irak atau Afghanistan.

G. Peran Negara dalam Pengembangan Sains

Febrianti Abassuni dalam bukunya "*Jalan Baru Intelektual Muslimah*" memaparkan tentang keunggulan pilar system politik Islam, diantaranya adalah mendorong kemajuan terus menerus dalam pemikiran sains dan teknologi, dan kesejahteraan hidup.[15] Ia memaparkan bahwa kemajuan sains, teknologi dan pemikiran merupakan keniscayaan dalam Islam karena:

a. Islam mendorong umat untuk terus berpikir, merenung untuk menguatkan iman dan menambah pengetahuan tentang makhluk. (QS. Al-Ghâsyiyah:17-80).
b. Melebihkan ulama dari pada orang jahil. (QS Al-Mujâdalah: 11).
c. Allah menundukkan alam untuk manusia agar diambil manfaatnya. Realitas ini mengharuskan umat untuk mengkaji alam. Artinya, realitas menuntut umat untuk mengembangkan sains dan teknologi.
d. Islam mendorong Inovasi dan penemuan. Dalam masalah jihad misalnya, Rasulullah SAW. mengembangkan persenjataan *dababah* saat itu.

Kejayaan pendidikan Islam pada masa Khilafah Islam telah ditorehkan dengan tinta emas dalam sejarah. Sejarahwan Barat, Jacques C. Reister, mengakui secara obyektif bahwa selama lima ratus tahun Islam telah menguasai dunia dengan kekuatannya, ilmu pengetahuan dan peradabannya yang tinggi. Menurut Montgomery Watt dalam bukunya, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (1994), peradaban Eropa tidak dibangun oleh proses regenerasi mereka sendiri. Tanpa dukungan peradaban Islam yang menjadi motornya, kondisi Barat tidak akan ada artinya.

Kejayaan pendidikan pada masa keemasan Khilafah Islam dapat digambarkan sebagai berikut.

Pertama: penyediaan sarana dan prasarana pendidikan yang bermutu oleh Khilafah hingga memungkinkan ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat. Negara memberikan jaminan pendidikan secara gratis bagi seluruh warganya. Negara juga memberikan kesempatan seluas-luasnya bagi mereka untuk melanjutkan pendidikan ke tahapan yang lebih tinggi. Semua fasilitas sarana dan prasarana disediakan oleh negara. Pada masa lalu ada Madrasah al-Muntashiriah, misalnya, yang didirikan oleh Khalifah al-Muntashir Billah di Kota Baghdad. Di sekolah ini setiap siswa menerima beasiswa berupa emas seharga satu dinar (4,25 gram emas) perbulan. Kehidupan keseharian mereka juga dijamin sepenuhnya oleh negara. Ada pula Madrasah an-Nuriah di Damaskus yang didirikan pada abad 6 H oleh Khalifah Sultan Nuruddin Muhammad Zanky. Di sekolah ini terdapat fasilitas lain seperti asrama siswa, perumahan staf pengajar, tempat peristirahatan, para pelayan serta ruangan besar untuk ceramah dan diskusi.

Khilafah Islam membangun banyak perpustakaan dengan koleksi buku yang sangat melimpah yang menunjukkan tingginya peradaban Islam saat itu. Dalam catatan sejarah, pada abad ke-10, di Andalusia saja terdapat 20 perpustakaan umum. Di antaranya yang terkenal adalah Perpustakaan Umum Cordova, yang saat itu memiliki tidak kurang dari 400 ribu judul buku. Perpustakaan Darul Hikmah di Kairo mengoleksi tidak kurang dari 2 juta judul buku. Perpustakaan Umum Tripoli di Syam, yang pernah dibakar oleh Pasukan

Salib Eropa, mengoleksi lebih dari 3 juta judul buku, termasuk 50 ribu eksemplar Al-Qur`an dan tafsirnya.[16] Jumlah koleksi buku di perpustakaan-perpustakaan ini termasuk yang terbesar pada zaman itu. Bandingkan dengan Perpustakaan Gereja Canterbury yang berdiri empat abad setelahnya, yang dalam catatan *Chatolique Encyclopedia*, perpustakaan tersebut memiliki tidak lebih dari 2 ribu judul buku saja.

Pada masa Kekhilafahan Islam yang cukup panjang, khususnya masa Kekhalifahan Abbasiyah, perpustakaan-perpustakaan semacam itu tersebar luas di berbagai wilayah Kekhilafahan, antara lain di Baghdad, Ram Hurmuz, Rayy (Raghes), Merv (daerah Khurasan), Bulkh, Bukhara, Ghazni, dan sebagainya. Bahkan suatu hal yang lazim saat itu, di setiap masjid pasti terdapat perpustakaan yang terbuka untuk umum. Karena itu, menurut Bloom dan Blair, rata-rata tingkat kemampuan literasi (membaca dan menulis) di Dunia Islam pada Abad Pertengahan lebih tinggi daripada Byzantium dan Eropa (Jonathan Bloom dan Sheila Blair, *Islam : A Thousand Years of Faith and Power*, Yale University Press, London, 2002).

Kedua, kurikulum pendidikan dan peran negara Khilafah yang sangat baik dalam penyediaan pendidikan telah melahirkan para cendekiawan muslim terdepan di dunia. Karya monumental mereka di bidang agama, filsafat, sains dan teknologi tidak hanya diakui secara internasional; namun juga menjadi dasar pengembangan ilmu dan pengetahuan hingga saat ini. Di antaranya adalah Imam Syafii yang menurut al-Marwadi, karyanya mencapai 113 kitab tentang tafsir, fikih, adab, dan lain-lain. Yaqut al-Hamawi bahkan mengatakan jumlahnya mencapai 174 kitab yang judul-judulnya disebutkan oleh Ibnu an-Nadim dalam *Al-Fahrasat*. Kitabnya yang paling terkenal adalah *Al-Umm* yang terdiri dari 4 jilid berisi 128 masalah dan *ar-Risâlah al-Jadîdah*.

Kemudian ada Imam Ahmad bin Hanbal yang terkenal dengan kitabnya, *Al-Musnad*. Beliau juga menyusun kitab tentang tafsir, *an-nâsikh wa al-mansûkh*, tarikh, dan sebagainya. Imam Ahmad juga menyusun kitab *Al-Manâsik ash-Shagîr* dan *Al-Kabîr*, kitab *Ash-Shalâh*, kitab *As-Sunnah*, kitab *al-Wara' wa al-Iman*, kitab *al-'Ilal wa ar-Rijal*, kitab *al-Asyribah*, satu juz tentang *Ushûl as-Sittah*, dan *Fadhâ'il ash-Shahâbah*. Kitab-kitab Imam Syafii dan Imam Ahmad bin Hanbal menjadi rujukan ulama hingga saat ini dan menjadi bahan kajian di berbagai perguruan tinggi Islam di dunia.

Kejayaan pendidikan pada masa Khilafah tidak hanya menghasilkan cendekiawan di bidang agama namun juga cendekiawan di bidang sains. Di antaranya adalah Ibnu Sina yang dikenal di kalangan ilmuwan Barat sebagai Avicenna. Karyanya yang sangat terkenal, *Al-Qanûn fi Al-Thibb,* yang di dunia barat dikenal dengan *Canun of Medicine*, merupakan rujukan di bidang kedokteran dunia selama berabad-abad. Di dalam kitabnya itu, ia menulis ensiklopedia jutaan item tentang pengobatan dan obat-obatan. Dialah yang

mencatat dan menggambarkan anatomi tubuh manusia secara lengkap untuk pertama kalinya. Dari sana ia berkesimpulan bahwa setiap bagian tubuh manusia, dari ujung rambut hingga ujung kuku pada kaki saling berhubungan. Karya lainnya adalah kitab *Asy-Syifâ'* yang terdiri dari 18 jilid dan dikenal di dunia sebagai ensiklopedia filosofi kedokteran.[17]

Kemudian Al-Biruni, seorang filosof, ahli matematika, ahli astronomi, ahli geografi, dan seorang ensiklopedis, merupakan salah satu ahli sains terbesar dari Islam. Dalam karyanya, *Cronology of Ancient Nations*, atau *Vestige of The Past*, yang ditulis sekitar 1000 M. ia menjelaskan tentang kalender-kalender dan penanggalan manusia-manusia kuno. Diantara karya-karyanya adalah *History of India* dan *Astronomical Encyclopedia and Summary of Mathemahic, Astronomi and Astrology*. Dalam karya-karya tersebut, Al-Biruni, 500 tahun sebelum Galileo membahas persoalan mengenai apakah bumi itu berotasi mengelilingi porosnya (*axis*) ataukah tidak. Akan tetapi, ia tidak dapat mencapai sebuah konklusi yang definitif. Kontribusi sains meliputi penjelasan mengenai sistem kerja lintasan-lintasan alam dan cara kerja sumber mata air dengan menggunakan prinsip-prinsip hidrostatik dari bejana-bejana yang saling berhubungan dan estimasi kecepatan cahaya yang diperkirakannya jauh lebih cepat dari kecepatan suara.[18]

Teori relativitas merupakan revolusi dari ilmu matematika dan fisika. Menurut catatan sejarah, 1000 tahun sebelum Einstein mencetuskan teori relativitas, seorang ilmuwan Muslim pada abad ke-9 M telah meletakkan dasar-dasar teori relativitas tersebut, yaitu al-Kindi. Dalam kitabnya, *Al-Falsafah al-Ūla*, al-Kindi mengemukakan bahwa fisik bumi dan seluruh fenomena fisik (waktu, ruang, gerakan dan benda) semuanya relatif dan tidak absolut. Ia berbeda dengan Galileo, Descartes dan Newton yang menganggap semua fenomena itu sebagai sesuatu yang absolut. Teori Einstein tentang relativitas yang dipublikasikan dalam *La Relativite* disinyalir banyak dipengaruhi oleh pendapat al-Kindi.

Ilmuwan Muslim lainnya adalah Al-Khawarizmi yang terkenal dengan kitab monumentalnya, *Al-Maqâlah fi Hisâb al-Jabr wa al-Muqâbilah*[19], yang versi terjemahan bahasa Inggrisnya adalah *The Compendious Book on Calculation by Completion and Balancing*. Melalui kitabnya ini, al-Khawarizmi telah meletakkan dasar cabang matematika modern, yakni Aljabar atau *Algebra*. Carl B. Boyer (*The Arabic Hegemony: A History of Mathematics*), mengungkapkan bahwa kitab *Al-Jabr* karya Al-Khawarizmi itu telah menguraikan perhitungan yang lengkap dalam memecahkan akar positif polynomial persamaan sampai dengan derajat kedua.

Perkembangan dunia sains juga dipelopori oleh al-Haitham atau Alhazen. Penelitiannya mengenai cahaya telah memberikan dasar penting kepada saintis Barat yaitu Boger, Bacon dan Kepler dalam penciptaan mikroskop serta teleskop. Al-Haitham juga telah menguraikan tentang adanya gaya gravitasi bumi sebelum

Issac Newton mengemukakannya. Adapun Jabir Ibnu Hayyan atau di Barat dikenal dengan nama Geber merupakan peletak dasar ilmu kimia modern. Sepuluh abad sebelum ahli kimia Barat John Dalton (1766-1844) mencetuskan teori molekul kimia, Jabir Ibnu Hayyan (721M-815 M) telah menemukannya pada abad ke-8 M. Kitabnya yang berjudul *Al-Kimya*, atau versi terjemahannya *The Book of Composition of Alchemy*, telah menjadi rujukan di berbagai universitas Eropa selama ratusan tahun. Berkat jasa Jabir, ilmu pengetahuan modern bisa mengenal asam klorida, asam nitrat, asam sitrat, asam asetat, tehnik distilasi dan tehnik kristalisasi. Tidak hanya itu, masih ada ratusan ilmuwan Muslim lainnya seperti Al-Farabi, Al-Battani, Ar-Razi, Abu Nasr Mansur, dan sebagainya yang tercatat sebagai saintis dunia yang paling berpengaruh.

Keberhasilan umat Islam dalam memimpin dunia melalui kejayaan pendidikan seperti yang dipaparkan di atas tentu tidak dapat dipisahkan dari institusi yang memayunginya saat itu, yakni Khilafah Islam. Tidak mungkin lahir sejarah emas pendidikan dan keilmuan sebagaimana terpapar di atas tanpa adanya dukungan sarana dan prasarana yang disediakan oleh negara Khilafah saat itu. Semua catatan emas kejayaan pendidikan di atas semakin membuktikan bahwa kunci kejayaan umat Islam adalah penerapan syariah secara *kaffah* di bawah naungan Khilafah Islam.

H. Penutup

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam memiliki pandangan tentang kemajuan bidang sains yang merupakan hasil dari pengetahuan yang bersifat universal. Kemajuan yang telah dicapai bisa dipergunakan manusia sebagai sarana untuk mempermudah kehidupannya. Akan tetapi pada ranah penggunaan hasil kemajuan IPTEK tersebut, Islam memiliki pandangan tertentu. Adakalanya hasil dari perkembangan IPTEK tersebut sesuai dengan syari'at Islam, adakalanya tidak. Bagi seorang muslim, keputusan untuk mengambil hasil IPTEK tersebut atau tidak, maka yang idealnya yang menjadi standar adalah nilai-nilai syara'. Sehingga posisi Islam dalam bidang sains adalah sebagai sebuah standar seorang muslim untuk menilai produk sains seperti apa yang hendak dikembangkan dan produk mana yang harus ditinggalkan.

Catatan:

[1] Sayyidah Khumairoh. *Dikotomi Ilmu, Sejarah dan Sikap Islam Terhadapnya.* http://www.majalahgontor.net/index.php?option=com_content& view=article&id=610:dikotomi-ilmu-sejarah-dan-sikap-islam-terhadapnya&catid=67:dirasah&Itemid=129. Diakses pada 7 November 2013.

[2] Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik,* (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 74.

[3] Idrus Shahab, *Beragama dengan Akal Jernih*, (Jakarta: Serambi, 2007), h. 160.

[4] Abdul Qadim Zallum, *Beberapa Problem Kontemporer dalam Pandangan Islam*, (Bangil: Al-Izzah, 1998), h. 5.

[5] Imam Munawwir, *Kebangkitan Islam dari Masa ke Masa,* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1980), h. 170.

[6] Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003). Cet.I, h. 37.

[7] Muhammad Iqbal, *Sains dan Islam*, (Bandung: Nuansa. 2007). Cet.I, h. 42.

[8] Fahmi Amhar, *TSQ Stories*, (Bogor: Al Azhar Press, 2011), Cet. II, h. 76.

[9] Abd. Al-Hadiy Hamdan Mashalihah, *Al-Islam wa Al-Tahaddiyat al-Mu'ashirah,* (Syirya: Markaz Al-Nur li Al-Mu'aqin, 2007), h. 672.

[10] Abdul Qadim Zallum. *Beberapa Problem Kontemporer ...,* h. 20.

[11] Ali Anwar Yusuf, *Islam dan Sains Modern*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h. 284.

[12] Fahmi Amhar, *TSQ Stories...*, h. 82.

[13] Muhammad Iqbal, *Sains dan Islam...*, h. 42.

[14] Fahmi Amhar, *TSQ Stories...*, h. 95

[15] Febrianti Abassuni, *Jalan Baru Intelektual Muslimah*, (Jakarta: Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia, 2012), h. 96.

[16] Tata Septayuda Purnama, *Khazanah Peradaban Islam*, (Solo: Tinta Medina, 2011), h. 7-8

[17] Ali Anwar Yusuf, *Islam dan Sains Modern...*, h. 294.

[18] Eugene A. Myers, *Zaman Keemasan Islam...*, h. 33-34

[19] S.I. Poeradisastra, *Sumbangan Islam Kepada Ilmu & Peradaban Modern*, (Jakarta: Guna Aksara, 1986), Cet.II, h. 28.

KAJIAN ISLAM DALAM PENDEKATAN SOSIOLOGIS

Oleh: Wira Purwata

A. Pendahuluan

Dewasa ini kehadiran agama semakin dituntut agar ikut terlibat secara aktif memecahkan berbagai masalah yang dihadapi umat manusia. Agama tidak boleh hanya sekedar menjadi lambang kasalehan atau berhenti sekedar disampaikan dalam khutbah melainkan secara konseptual menunjukkan cara-cara yang paling efektif dalam memecahkan masalah.

Tuntutan terhadap agama yang demikian itu dapat dijawab manakala pemahaman logis normatif dilengkapi dengan pemahaman agama yang menggunakan pendekatan lain yang secara operasional konseptual dapat memberikan jawaban terhadap masalah yang timbul.

Ada banyak pendekatan yang dapat digunakan untuk memahami agama yang meliputi pendekatan teologis normatif, astronomis, sosiologis, psikologis, historis, kebudayaan dan pendekatan filosofis. Hal ini perlu dilakukan karena melalui pendekatan tersebutlah kehadiran agama secara fungsional dapat dirasakan oleh penganutnya. Sebaliknya tanpa mengetahui berbagai pendekatan tersebut, maka tidak mustahil agama menjadi sulit dipahami oleh masyarakat, tidak fungsional dan akhirnya masyarakat mencari pemecahan masalah ke dapan selain agama, dan hal ini tidak boleh terjadi. Berkenaan dengan ini, penulis akan menyajikan pembahasan mengenai pendekatan sosiologis dalam studi Islam.

B. Pengertian tentang Pendekatan Sosiologi

Yang dimaksud dengan pendekatan adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Dalam hubungan ini, Jalaluddin Rahmat mengatakan bahwa

agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma. Realitas keagamaan yang diungkapkan mempunyai realitas kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya. Karena itu, tidak ada persoalan apakah penelitian agama itu penelitian ilmu sosial, penelitian legalistik atau penelitian filosofis.

Secara etimologi, kata sosiologi berasal dari bahasa Latin yang terdiri dari kata *Socius* yang berarti teman dan *Logos* yang berarti berkata atau teman bicara. Jadi, sosiologi artinya berbicara tentang manusia yang berteman atau bermasyarakat.[1] Sedangkan secara terminology, sosiologi mengandung pengertian-pengertian sebagai berikut :

1. Sosiologi adalah suatu disiplin ilmu yang luas dan mencakup berbagai hal,dan ada banyak jenis sosiologi yang mempelajari sesuatu yang berbeda dengan tujuan yang berbeda-beda pula.[2]
2. Sosiologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari masyarakat sebagai keseluruhan, yakni hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan kelompok, kelompok dengan kelompok, baik formil maupun non formil, baik statis maupun dinamis.[3]

Masih banyak lagi defenesi-defenisi yang dikemukakan oleh berbagai tokoh sosiologi, namun dapat dilihat dari setiap defenisi itu secara garis besar terdapat persamaan dan keselarasan antara satu dengan lainnya. Jadi, pengertian-pengertian yang dikemukakan dalam tulisan ini, kiranya sudah dapat mewakili dari berbagai defenisi lainnya.

Kemudian sosiologi dipahami juga sebagai suatu disiplin ilmu tentang keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan, serta berbagai gejala sosial yang saling berhubungan. Dalam sejarah perkembangannya maka sosiologi termasuk kedalam disiplin ilmu yang masih muda usianya (dalam perspektif Barat).

Berawal dari Ibn Khaldun, dengan konsep pemikirannya yang sudah menjurus kepada pemahaman terhadap gejala sosial yang berkembang di daerah Arab dan beberapa daerah lain sekitarnya, menyusul kemudian *Comte* dengan objek pengamatan yang sama (yaitu;masyarakat), dan diteliti dengan metode ilmiah. Akhirnya di tangan Comte lahir suatu cabang ilmu yang diperkenalkannya dengan nama “sosiologi.”

Berkaitan dengan studi keislaman dan keberadaan masyarakat muslim saat ini, maka dalam tulisan ini akan diuraikan sosiologi sebagai sebuah pendekatan dapat dijadikan sarana dan alat yang dapat membawa studi-studi keislaman kepada pengkajian yang lebih dinamis terhadap gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat.

C. Sub Disiplin Sosiologi

Secara umum ilmu sosiologi dibagi menjadi dua; yaitu sosiologi murni dan sosiologi terapan. Dengan kata lain, dibagi menjadi ilmu murni dan ilmu terapan. Ilmu murni; melibatkan kumpulan pengetahuan sains yang telah diperoleh dan melalui proses akumulasi selanjutnya. Tujuannya adalah ilmu pengetahuan, tanpa memikirkan apakah ilmu pengetahuan itu penting atau tidak.[4] Sedangkan Ilmu Terapan, adalah lahir berawal dari ilmu murni yang berhubungan dengan dasar penyelidikan pengetahuan teoritis yang maju. Lebih mementingkan aplikasi yang diketahui terhadap masalah praktis yang telah ditimbulkan manusia untuk diterapkan.

Melihat luasnya cakupan studi sosiologi sebagai bagian dari ilmu-ilmu sosial, memang memungkinkan untuk mempelajari dan menyelidiki ilmu ini dalam bagian-bagian khusus. Dari sini muncul penelitian-penelitian dengan memilih objek-objek khusus pula. Karena lahir pula cabang-cabang sosiologi sebagai upaya yang ditempuh oleh pemikir-pemikir masalah sosial lainnya.

Dalam hal ini beberapa cabang yang merupakan bagian dari sosiologi, yaitu: sosiologi politik, sosiologi hukum, sosiologi pendidikan, sosiologi keluarga, sosiologi seni, sosiologi ekonomi. Cabang-cabang sosiologi tersebut dalam perkembangannya memungkinkan dapat berkembang lebih banyak lagi dan memunculkan kajian-kajian ilmiah yang baru mengenai masyarakat. Dalam tulisan ini tidak dijelaskan cabang-cabang sosiologi tersebut satu persatu secara rinci, namun dapat dilihat bahwa sosiologi sebagai ilmu murni (*pure science*) ternyata telah menghasilkan berbagai macam ilmu terapan (*applied science*),yang telah menjadi disiplin ilmu khusus yang berdiri sendiri dan berguna bagi masyarakat.

D. Pendekatan Sosiologis

Suatu penelitian yang didasarkan pada metode ini tidak hanya melihat perilaku manusia dari yang nampak saja, tetapi secara eksplisit dan implisit. Selanjutnya ada beberapa pendekatan lain yang digunakan para sarjana dalam penelitiannya terhadap gejala-gejala sosial, yaitu; pendekatan struktural fungsional, pendekatan *Marxian* (pendekatan konflik), dan pendekatan interaksionalisme simbolis.[5]

Pendekatan *Struktural fungsional* dikembangkan oleh para sosiolog Eropa seperti Max Weber, Emille Durkheim, Vilfredo Pareto dan beberapa antropolog sosial Inggris. Pendekatan ini memandang pada dua asumsi dasar: *Pertama*: Masyarakat terbentuk atas substruktur-substruktur yang dalam fungsi-fungsi meraka masing-masing, saling bergantung sehingga perubahan-perubahan yang terjadi dalam fungsi satu substruktur, dengan sendirinya akan tercermin pada

perubahan-perubahan yang terjadi pada substruktur yang lain pula, karena itu tugas analisis sosiologis adalah menyelidiki mengapa yang satu mempengaruhi yang lain. *Kedua,* setiap substruktur yang telah mantap, betapapun rawannya ia tampak dari luar berfungsi sebagai penopang aktivitas-aktivitas atau substruktur-substruktur lainnya dalam suatu sistem sosial.[6]

Selanjutnya pendekatan Marxian atau pendekatan konflik, dengan tokoh Karl Marx sekaligus pencetus gerakan sosialis Internasional. Pendekatan Karl Marx didasarkan pada dua asumsi pokok: *Pertama*, ia memandang kegiatan ekonomi sebagai faktor penentu utama semua kegiatan masyarakat. *Kedua*, ia melihat masyarakat manusia terutama dari sudut konflik di sepanjang sejarah.[7]

Pendekatan Interaksionalisme-simbolis, bertolak dari interaksi sosial pada tingkat minimal. Pendekatan ini disebut dengan pendekatan mikro karena pendekatan ini melihat manusia pada hubungan yang lebih sederhana. Tokoh-tokoh yang berperan mengembangkan pendekatan ini antara lain; Jhon Locke, Jhon Horton Cooley, Robert Park dan lainnya.

E. Agama Sebagai Penomena Sosiologis

Agama (*religion*) dalam kajian sosiologi termasuk dalam sub kajian yang banyak mendapat sorotan dari para sosiolog karena dianggap menarik. Berawal dari seperangkat kepercayaan, perlambang dan praktek yang didasarkan atas ide tentang yang sakral (*based on the idea of sacred*)[8] agama mampu menciptakan pola-pola yang baik dan teratur dalam kehidupan suatu masyarakat dan menciptakan sebuah komunitas sosio-relijius yang dalam tingkah lakunya dipengaruhi oleh keyakinan tersebut.

Dalam sebuah masyarakat, biasanya agama adalah salah satu struktur institusional penting yang melengkapi keseluruhan sistem sosial, akan tetapi masalah agama tentunya berbeda dengan masalah politik dan hukum yang berkaitan dengan pengendalian kekuasaan, berbeda dengan lembaga ekonomi yang berkaitan dengan kerjasama dalam menghasilkan uang dan barang, dan juga berbeda dengan lembaga keluarga yang mengatur dan mempolakan hubungan antar jenis kelamin, antar generasi, ataupun hubungan lainnya dalam sebuah keluarga.

Agama sebagai penomena sosiologis, terkait konsep keyakinan atau kepercayaan tentang suatu yang abstrak, dan membentuk perilaku manusia yang disebut sebagai perilaku agamis dalam kehidupannya. Pada awal perkembangan sosiologi, beberapa tokoh sosiologi terkemuka memandang sinis terhadap agama dalam konteks sosial, dalam sejarah dikemukakan bahwa Aguste Comte memandang agama sebagai suatu jenis pengetahuan yang agak rendah, lebih-lebih Karl Marx, yang memandang agama adalah sebagai alat bagi kaum atasan untuk menindak kaum bawahan dan pendapat Durkheim tidak berbeda jauh dimana ia

menamakan agama sebagai sublimasi (pendewaan) masyarakat yang menyembah diri.[9]

Dalam perjalanan sejarah, kajian-kajian sosial terhadap agama dilihat sebagai kritik terhadap teori-teori positivistik abad ke-19, yang umumnya lebih diarahkan untuk mencari asal usul agama berdasarkan asumsi-asumsi rasional dan individualis.[10] Tradisi positivistik ini menganggap agama sebagai keyakinan yang keliru dari individu-individu yang pada waktunya akan lenyap ketika pemikiran ilmiah sudah semakin mapan dalam masyarakat. Contohnya dalam evolusi Darwinisme akan merubuhkan keyakinan agama terhadap Sang Pencipta, karena agama dianggap sesuatu yang Irrasional. Namun, belakangan kajian-kajian ilmu sosial terhadap agama, sebaiknya lebih tertarik pada agama sebagai sesuatu yang bersifat non-rasional (jadi bukan Irrasional), kolektif dan simbolik.[11] Agama tidak dilihat pada asal usul historis dalam masyarakat primitif, namun agama merespon kebutuhan manusia terhadap makna itu.

Oleh sebab itu, dalam dimensi sosiologi, agama dapat memberikan kontribusi yang besar dalam membentuk tingkah laku manusia dalam sebuah masyarakat, sehingga berkembang menjadi berbagai ilmu seperti Antropologi Agama, Sejarah Agama, Psikologi Agama, Sosiologi Agama dan seterusnya. Perlu dicatat bahwa Sosiologi Agama (*sociology of religion*) harus dibedakan dari sosiologi keagamaan (*religious sociology*) yang telah dikembangkan oleh Gereja Katolik Roma untuk memperbaiki efektivitas upaya misionarisnya pada masyarakat industri.[12] Jadi, Sosiologi Keagamaan lebih ditujukan kepada; bagaimana memasyarakatkan agama dalam sebuah komunitas, ini berbeda jauh dengan Sosiologi Agama yang bertitik tolak pada pengamatan terhadap suatu masyarakat mengenai perilaku keagamaannya.

Dalam kajian Sosiologi Agama dilihat sebagai salah satu institusi sosial, sebagai subsistem dari sistem sosial yang mempunyai fungsi sosial tertentu, misalnya sebagai salah satu pranata sosial, dan karena posisinya sebagai subsistem maka eksistensi dan peran agama dalam suatu masyarakat, tak ubahnya dengan posisi dan peran subsistem lainnya, meskipun tetap mempunyai fungsi yang berbeda. Dengan demikian, bahwa agama dalam konteks sosiologi tidak dilihat berdasarkan apa dan bagaimana isi ajaran ataupun doktrin keyakinan, melainkan begaimana ajaran dan keyakinan itu dilakukan dan mengkristal dalam prilaku para pemeluknya dalam kehidupan sehari-hari.

F. Pendekatan Sosiologis dalam Tradisi Intelektual Islam (Prespektif Ibnu Khaldun)

Menurut Al-Hasri, bahwa penelitian Ibnu Khaldun bukanlah kajian sederhana bagi ilmu kemasyarakatan, tetapi suatu percobaan yang berhasil dalam memperbaharui ilmu sosial sekaligus menjadikan ilmu sosial yang berdiri sendiri, sehingga ia berpendapat bahwa Ibnu Khaldun berhak dengan gelar pendiri ilmu

sosial lebih dari Comte, oleh karena Ibnu Khaldun telah berbuat yang demikian jauh sebelum Comte lebih dari 460 tahun.[13] Ibn Khaldun telah melakukan riset-riset tentang masyarakat, yang pada zamannya riset ini masih dianggap suatu kajian yang unik dan lain dari yang lain. Kajian ini pada awalnya hanya dianggap sebagai penelitian sejarah sosial, namun setelah dikaji ulang oleh para ilmuan sosial ternyata beberapa dari mereka berkesimpulan bahwa Ibnu Khaldunlah sebagai orang yang pertama kali meletakkan dasar-dasar sosiologi.

Beberapa ahli seperti Ritzer menyatakan: "Ada kecenderungan untuk menganggap sosiologi sebagai fenomena yang relatif modern semata-mata sebagai fenomena Barat, sebenarnya para sarjana telah sejak lama melakukan studi sosiologi dan ada yang berasal dari daerah lain, contohnya adalah Ibnu Khaldun."[14] Ibnu Khaldun sebenarnya telah menghasilkan sekumpulan karya yang mengandung berbagai pemikiran yang mirip dengan sosiologi dengan zaman sekarang. Ia melakukan studi ilmiah tentang masyarakat, riset emperis dan meneliti sebab-sebab fenomena sosial. Ia memusatkan perhatian pada berbagai lembaga sosial (misalnya lembaga politik dan ekonomi) dan hubungan antara lembaga sosial.

Model penelitian Ibnu Khaldun didasarkan pada tipe-tipe sosial dan perubahan sosial pada suku-suku padang pasir nomaden yang keras dan masyarakat-masyarakat bertipe harus menetap.[15] Ia kemudian merumuskan penelitiannya ini dalam sebuah hubungan yang kontras, lalu mengembangkan prinsip-prinsip umum yang mengatur dinamika masyarakat dan proses perubahan masyarakat secara keseluruhan. Salah satu produk pemikirannya mengenai manusia ialah bahwa manusia sesuai dengan fitrah dan kejiadiannya, di dalam kehidupannya membutuhkan orang lain untuk dapat hidup, baik dalam memperoleh makanan sehari-hari maupun untuk mempertahankan diri. Tetapi dilain hal, manusia memiliki sifat-sifat kehewanan (serakah dan ingin menang sendiri), sehinga diperlukan seorang wazir yang mempunyai kewibawaan dan kekuasaan.[16] Dengan ini maka tanpa adanya bantuan orang lain atau masyarakat, manusia tidak akan bisa mempertahankan eksistensi kehidupannya.

Dalam penelitiannya walaupun Ibnu Khaldun begitu objektif dalam melihat perkembangan peradaban, sikap hidupnya sebagai seorang muslim tidak mempengaruhinya dalam mengambil kesimpulan yang bersifat umum apakah ini mengenai peradaban dan masyarakat Islam, ataukah peradaban yang bukan Islam. Hal ini membuat penelitian Ibnu Khaldun banyak diakui sosiolog di Barat dan Timur sebagai penelitian sosiologi yang bersifat modern, walaupun saat itu istilah sosiologi belum muncul dan berkembang sebagai disiplin Ilmu.

Dalam Kitab *Mukaddimah* (*The Prolegomena*), terdapat teori-teori yang dapat memperluas bidang-bidang ilmu sosial, khususnya sosiologi menjadi

beberapa sub bagian disiplin ilmu sosial yang terbagi ke dalam enam topik.[17] Yaitu :

a) Tentang masyarakat manusia secara keseluruhan dan jenis-jenisnya dan perimbangannya dengan bumi; Ilmu sosiologi umum;
b) Tentang masyarakat pengembara dengan menyebut kabilah-kabilah dan etnis yang biadab; sosiologi pedesaan;
c) Tentang negara, khilafat dan pergantian sultan-sultan; sosiologi politik;
d) Tentang masyarakat menetap,negeri-negeri dan kota; sosiologi kota;
e) Tentang pertukangan, kehidupan, penghasilan dan aspek-aspeknya; sosiologi industri;
f) Tentang ilmu pengetahuan, cara memperolehnya dan mengajarkannya; sosiologi pendidikan..

Suatu hal yang menarik dalam kajian sosial Ibnu Khaldun adalah walaupun ia sangat objektif dalam membuat kesimpulan-kesimpulannya secara umum, namun dengan latar belakangnya sebagai seorang muslim, mempengaruhi sikapnya dalam melihat manusia, masyarakat, dan Tuhan. Pemahamannya mengenai fiqih dan tafsir membuat kesimpulannya tetap berada dalam batas-batas moral keislamannya, ini berbeda dengan sosiolog-sosiolog yang muncul belakangan di Eropa dan Amerika, yang terkadang melepaskan nilai-nilai sosial dengan agama yang dianutnya, hal ini ditandai dengan lahirnya kapitalisme, liberalisme, sosialisme, komunisme dan seterusnya.

G. Penulisan dan Karya Utama dalam Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologis

Dalam perkembangan Islam yang berkaitan dengan ilmu-ilmu kemasyarakatan maka kita dapat melihat berbagai macam karya-karya monumental yang masih tetap berpengaruh hingga saat ini. Karya-karya dari penulis Islam ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam mengenai makna dan ajaran Islam secara lebih humanis dan universal. Sumbangan-sumbangan karya tersebut diantaranya dilakukan oleh perawi-perawi Hadis; seperti Bukhari, Muslim dan Turmuzi.[18] Metode yang mereka gunakan dalam mendapatkan Hadis-hadis yang dikenal dengan nama *Tadwîn* dan metode reputasi. Kitab-kitab mereka berawal dari penelitian mereka mengenai keberadaan orang-orang yang meriwayatkan hadits, sampai kemasa Nabi Muhammad SAW. Dalam peneitian ini diperlukan keuletan dan kesungguhan yang luar biasa dalam menilai dan mengklasifikasikan perawi-perawi Hadis tersebut.

Dalam karya-karya mereka yang terhimpun dalam Kitab Shahih dan Sunan, nilai-nilai sosiologis yang dijumpai ketika Bukhari, Muslim misalnya, hendak mengelompokkan perawi-perawi hadis tersebut berdasarkan sikap

kejujurannya, kekuatan hapalannya, pengakuan masyarakat mengenai sifat-sifat perawi yang terpuji dan lain sebagainya. Pada akhirnya didapatkan Hadis-hadis yang memiliki kekuatan-kekuatan sanad dan matannya.

Dalam hal ini kita perlu melihat kepada Imam Abu Hanifah. Ia berasal dari keturunan Persia dan lahir di Kufah pada tahun 700 M. Dalam pendapat hukumnya, Abu Hanifah dipengaruhi perkembangan hukum yang terjadi di Kufah.[19] Kota Kufah terletak jauh dari Madinah, dan Madinah sebagai kota tempat tinggal Nabi banyak mengetahui Sunnah Nabi. Di Kufah Sunnah itu tidak banyak dikenal. Selain dari itu, Madinah merupakan kota yang masih sederhana kehidupan masyarakatnya. Sedang Kufah sebagai kota yang berada di tengah-tengah kebudayaan Persia, hidup masyarakatnya telah mencapai tingkat kemajuan yang lebih tinggi. Di sana problem-problem kemasyarakatan lebih banyak timbul dari pada di Madinah.

Kedua hal ini membawa kepada perbedaan perkembangan hukum selanjutnya di kedua kota itu. Jika di Madinah banyak memakai Sunnah dan dengan cara demikian sanggup menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dari masyarakat yang masih bersifat sederhana itu, maka di Kufah tidak demikian, hal ini karena Sunnah sedikit yang diketahui, maka penyelesaian masalah banyak dipakai "pendapat" yang dalam istilah bahasa Arabnya disebut *al-Ra'yu*, serta *Qiyâs* atau analogi dan *Ihtihsân* yang juga merupakan suatu bentuk analogi.[20] Begitu juga Imam Syafi`i mengumpulkan kedua pendapatnya yaitu; *al-Qaul al-Qadîm* dan *al-Qoul al-Jadîd* Imam Syafi`i mengumpulkan kedua pendapatnya tersebut dalam *Kitâb Al-Risâlah*, *Al-`Umm* dan *Al-Mabsût*.[21]

Penjelasan ini menunjukkan bahwa terjadinya perubahan hukum sesuai dengan perubahan keadaan dan suatu masyarakat tertentu. Demikian juga imam-imam yang lain berusaha mencari ayat-ayat dan Hadis Nabi untuk dapat merumuskan dan menetapkan hukum-hukum melalui pendekatan ijtihadnya masing-masing.

H. Masalah dan Prospek Pendekatan Sosiologis

Sosiologi sebagai disiplin ilmu memang lahir di Eropa (Barat), namun dalam pendekatannya Sosiologi Barat yang lebih dikenal dengan sosiologi kontemporer belum dapat menampilkan gejala-gejala masyarakat secara universal sosiologi kontemporer yang lahir dan dikembangkan ternyata memiliki kelemahan-kelemahan dalam teori-teorinya sehingga seringkali kaidah-kaidah yang dikemukakan di Barat ternyata tidak relevan dan tidak dapat diaplikasikan pada wilayah timur. Misalnya teori-teori tentang kejahatan yang didasarkan pada pengalaman-pengalaman dan penelitian-penelitian di pusat kota New York dan Chicago namun tidak menjelaskan masalah kejahatan dan penyimpangan-penyimpangan yang ada di Uni Soviet, Pakistan, Mesir, Indonesia dan masyarakat-masyarakat serupa lainnya.[22]

Begitu juga teori tentang ekonomi dan politik tentu sangat tidak sesuai yang ada di Barat dengan di negara-negara Islam, dikarenakan perbedaan ideologi dan kebudayaan, begitu juga dengan stratifikasi sosial, perkawinan dan keluarga. Dalam hal ini Sayyid Quthub berpendapat, bahwa sistem sosial yang dikembangkan di Barat sangat berbeda dan tidak sesuai dengan sistem sosial yang dibangun oleh Islam. Islam memiliki sistem sosial sendiri yang bersumber dari Al-Qur'an, dan akan selalu bersifat dinamis bagi seluruh manusia karena langsung berasal dari Allah, bukan dari sistem sosial yang dibangun oleh evolusi perjalanan sejarah manusia.[23] Sistem sosial yang dibangun dalam Islam, pada kenyataannya dapat berjalan dengan baik dan tetap eksis terhadap perkembangan zaman.

Berdasarkan kenyataan di atas, sarjana-sarjana muslim kemudian mengembangkan teori-teori sosial berdasarkan asumsi-asumsi yang ada dalam Al-Qur'an, mereka kemudian mengkombinasikan teori-teori Barat dengan Islam, dalam hal ini mereka ingin mendamaikan modernitas Eropa dengan nilai-nilai Islam. Namun, sosiologi Islam belum sepenuhnya dapat dikembangkan secara maksimal, karena masih terpengaruh dengan asumsi-asumsi Barat. Namun, sebagian sarjana muslim lainnya telah melakukan usaha-usaha yang memperkenalkan sosiologi Islam, mereka memandang bahwa teori-teori yang terkandung dalam ajaran Islam lebih bersifat universal dibandingkan dengan teori Barat. Diantaranya Basyarat Ali dengan sosiologi Al-Qur'an, Hasan Banna dengan Ikhwanul Muslim, yang lebih berkisar dalam bidang politik Islam, Sayyid Quthub di Mesir dan Ali Syariati yang terkenal sebagai seorang sosiolog dan negarawan terkemuka di Iran.

I. Signifikansi dan Kontribusi Pendekatan Sosiologis dalam Studi Islam

Pendekatan sosiologis dalam studi Islam pada dasarnya sangat berguna bagi pengembangan ajaran agama Islam berkaitan dengan persoalan masyarakat. Terbukti dalam Al-Qur'an begitu banyak ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial dan muamalah,[24] dalam pada itu konsep masyarakat dalam Islam juga menganut beberapa persamaan dan asas keseimbangan dalam masyarakat, yaitu; keseimbangan antara hak dan kewajiban, keseimbangan antara individu dan masyarakat, keseimbangan antara hak individu dan kewajiban individu dan keseimbangan antara hak masyarakat dan kewajiban masyarakat.[25]

a) Jalaluddin Rahmat, dalam bukunya Islam Alternatif telah menunjukkan betapa besar perhatian agama Islam dalam masalah-masalah sosial, dengan mengajukan lima alasan, yaitu dalam Al-Qur'an atau kitab-kitab Hadis, proporsi terbesar kedua sumber hukum Islam itu berkenaan dengan masalah *muamalah* (masalah sosial).

b) Bahwa ditekankannya masalah *muamalah* (sosial) dalam Islam ialah adanya kenyataan bahwa bila urusan ibadah bersamaan waktunya dengan urusan

muamalah yang lebih penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan (bukan ditinggalkan), melainkan dengan tetap dikerjakan sebagaimana mestinya.

c) Bahwa ibadah yang mengandung segi-segi kemasyarakatan diberi ganjaran yang lebih besar dari pada ibadah yang bersifat perorangan. Misalnya dalam shalat berjamah.

d) Dalam Islam terdapat ketentuan bila urusan ibadah dilakukan tidak sempurna atau batal, karena melanggar pantangan tertentu, maka kifaratnya ialah melakukan sesuatu yang berhubungan dengan masalah sosial

e) Dalam Islam terdapat ajaran bahwa amal baik dalam bidang kemasyarakatan mendapat ganjaran yang lebih besar dari ibadah Sunnah.[26]

Melihat perkembangan zaman yang modern, studi Islam dengan pendekatan sosiologis akan berguna bagi kehidupan masyarakat muslim yang telah jauh tertinggal dari dunia Barat. Kedua sumber ajaran Islam dapat dijadikan patokan utama dalam meningkatkan kualitas kehidupan yang lebih baik bagi kebangkitan umat Islam masa sekarang dan yang akan datang.

Untuk dapat memahami fenomena-fenomena yang terjadi di masyarakat pendekatan sosiologis adalah pendekatan yang paling tepat untuk dapat memahami pola-pola dan gerak-gerik yang terjadi dalam sebuah masyarakat. Berawal dari penyelidikan dan pemahaman yang mendalam dari struktur-struktur yang terdapat pada contoh terdahulu, maka dapat dilihat bahwa pendekatan sosiologis punya signifikansi dan kontribusi yang besar dalam menjawab fenomena-fenomena yang terjadi dalam sebuah masyarakat.

Sementara dari aspek hukum dan fiqih hanya melihat benar dan salah atau halal dan haram semata tanpa melihat kepada gejala-gejala perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.

J. Penutup

Adapun yang dimaksud dengan pendekatan di sini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Dalam hubungan ini Jamaluddin Rakhmat mengatakan bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma realitas agama yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya.

Oleh karena itu, tidak ada persoalan apakah penelitian agama itu, penelitian ilmu sosial, penelitian legalistis, atau penelitian filosofis. Dengan pendekatan ini semua orang dapat sampai pada agama. Di sini dapat dilihat bahwa agama bukan hanya monopoli kalangan teolog dan normalis, melainkan agama dapat dipahami semua orang sesuai dengan pendekatan dan kesanggupannya.

Oleh karena itu, agama hanya merupakan hidayah Allah dan merupakan suatu kewajiban manusia sebagai fitrah yang diberikan Allah kepadanya.

Paradigma sosiologi lahir dari teori-teori sosiolog dari masa klasik hingga era modern ini. Menurut Thomas Khun bahwa paradigma sosiologi berkembang secara revolusi bukan secara kumulatif seperti pendapat sosiolog sebelumnya. Khun menyekemakan munculnya paradigma sebagai berikut: Paradigma I→ Normal Science → Anomalies → Crisis → Revolusi → Paradigma II.

Dalam displin ilmu sosiologi agama, terdapat berbagai logika teoritis (pendekatan) yang dikembangkan sebagai perspektif utama sosiologi yang seringkali digunakan sebagai landasan dalam melihat fenomena keagamaan di masyarakat. Di antara pendekatan itu yaitu: perspektif fungsionalis, pertukaran, interaksionisme simbolik, konflik, teori penyadaran dan ketergantungan. Masing-masing perspektif itu memiliki karakteristik sendiri-sendiri bahkan bisa jadi penggunaan perspektif yang berbeda dalam melihat suatu fenomena keagamaan akan menghasilkan suatu hasil yang saling bertentangan.

Catatan:

[1] Abdul Syani, *Sosiologi dan Perubahan Masyarakat* (Lampung: Pustaka Jaya,1995), h.2

[2] Stepen.K.Sanderson, *Sosiologi Makro,* (Terj. Hotman M. Siahaan), (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1995), h.2.

[3] Maijor Polak, *Sosiologi Suatu Buku Pengantar Ringkas*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1991), Cet. Ke-12, h.7.

[4] Josep.S.Roucek-Roland.L.Waren, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Bina Aksara,1984), h. 235.

[5] Ilyas Bayunus dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology: An Introduction,* (Terj.Hamid Basyaib), (Bandung: Mizan,1988), h. 21-27.

[6] Ilyas Bayunus dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology…,* h. 21

[7] Ilyas Bayunus dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology…,* h. 22

[8] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Agama Sebagai Sistem Kultural,* (Medan: IAIN Press, 2000), h. 2.

[9] Maijor Polak, *Sosiologi Suatu Buku Pengantar Ringkas*…, h.320

[10] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Agama Sebagai Sistem Kultural…,* h.3

[11] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Agama Sebagai Sistem Kultural…,* h.4

[12] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Agama Sebagai Sistem Kultural…,* h.5

[13] Syamsuddin Abdullah, *Agama dan Masyarakat*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu,1997), h. 60.

[14] George Ritzer-Doug;ass J.Goodmkan, *Teori Sosiologi Modern*, (Terjemahan), (Jakarta: Kencana, 2004), Edisi Ke-6, h.8,

[15] Doyle Paol Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Terj. Robert M.Z Lawang), (Jakarta: Gramedia,1985), h. 14.

[16] Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, (Terjemahan), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 71-72.

[17] Ibnu Khaldun, *Mukaddimah…*, h. 111-112

[18] Ilyas Bayunus dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology…,*h.42

[19] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press,1986), Jilid II, h.13

[20] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya…*, h.14

[21]Muhammad Ibn Idris Al-Syafi`i, lahir di Ghazza, thn 767 M, dan meninggal di Mesir tahun 820 M.

[22] Ilyas Bayunus dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology…,* h.29

[23] Sayyid Quthub, *Masyarakat Islam,* (Terj. Muthi Nurdin), (Bandung: Al-Ma`ari, 1978), h. 48.

[24] Lihat QS: Al-Baqarah:143, An-Nisâ: 59, Al-Anfâl: 46, Al-Mâidah: 3, Al-Hujarat: 13, Ali Imran: 103, Al-Mukminun: 52.

[25] Endang Saifuddin Ansari, *Wawasan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada,1993), Cet. Ke-4, h. 64.

[26] Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan,1986), h.48.

ISLAM DAN TEORI EKONOMI MODERN

Oleh: Suhardjo

A. Pendahuluan

Persoalan ekonomi telah menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan manusia baik kehidupan secara individu maupun kelompok, karena pada umumnya kata 'ekonomi' diartikan sebagai ilmu yang mengatur rumah tangga.

Dari tataran kehidupan individu berkembang menjadi kehidupan keluarga, kemudian berkembang lagi menjadi kehidupan masyarakat dalam satu wilayah kecamatan, kabupaten, propinsi, dan seterusnya menjadi kehidupan dalam satu negara, maka penataan ekonomi yang semula hanya dalam skala mikro kemudian berkembang menjadi skala makro.

Dari berkumpulnya individu dan kelompok rumah tangga di masyarakat, kehidupan ekonomi tidak lepas dari pengaturan tatanan ekonomi oleh pemerintahan suatu negara dengan tujuan agar kehidupan rakyatnya dapat sejahtera dan bahagia sesuai situasi dan kondisi masing-masing anggota masyarakat itu. Sebagai contoh, pengaturan dan penataan kehidupan masyarakat di Indonesia harus dibuat rencana atau konsep pengaturannya dengan melibatkan berbagai kelembagaan baik yang terkait dengan kegiatan ekonomi secara langsung maupun tidak langsung tetapi berkewajiban mendukung penciptaan kondisi ekonomi yang mengarah pada tercapainya masyarakat adil dan makmur. Tentu adil dan makmur dimaksud adalah bagi seluruh rakyat Indonesia.

Seiring dengan perkembangan ekonomi dunia –termasuk Indonesia- pada umumnya penataan ekonomi mendasari dua pembahasan umum bidang ekonomi, yaitu ekonomi mikro dan ekonomi makro yang meliputi berbagai faktor yang berpengaruh terhadap proses berjalannya kegiatan ekonomi. Dari konsep yang kemudian dipraktekkan, diberikan indikator-indikator pengukur tingkat

keberhasilannya, sehingga dapat diketahui pengelolaan ekonomi negara ini seberapa besar tingkat keberhasilannya. Selain itu, indikator ekonomi juga digunakan sebagai pengontrol/ pengendali dari waktu ke waktu agar tingkat kesalahan pengaturannya dapat diketahui sejak dini dan segera dapat diambil kebijakan untuk mengarahkan kembali pada capaian yang dituju.

Berbagai teori ekonomi yang telah dipraktekkan oleh masing-masing negara di dunia tidak lepas dari pengalaman teori-teori ekonomi masa lalu yang telah dirumuskan para ahli, yang meskipun tidak seluruhnya digunakan, namun konsep ekonomi 'klasik' yang pernah ada dapat memberikan inspirasi kepada para konseptor ekonomi modern di masing-masing negara guna merumuskan penataan ekonomi disesuaikan dengan kondisi sosial yang berkembang.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba memberikan gambaran tentang konsep ekonomi yang dikembangkan pada masa lalu sekitar sebelum abad tengah (abad ke XVI) hingga konsep ekonomi modern (pasca abad tengah). Dan selanjutnya diketengahkan konsep ekonomi Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. dan diteruskan oleh para sahabat dan para pengikutnya.

B. Perkembangan Pemikiran Ekonomi

Perkembangan merupakan sebuah kata yang mungkin dapat disepakti sebagai proses yang kental dengan perspektif sejarah. Itulah sebabnya pemahaman mengenai perkembangan pemikiran ekonomi diperlukan untuk mengetahui bagaimana para ahli ekonomi, mulai dari yang hidup pada masa lampau hingga yang eksis pada jaman kontemporer ini, merespon problematika-problematika ekonomi. Secara garis besar, pemikiran-pemikiran ekonomi dapat digolongkan menjadi empat kelompok utama, yaitu klasik, neo-klasik, ekonomi Keynesian, dan sosialisme.[1]

1. Kelompok Klasik

Kelompok Klasik diawali dengan munculnya seorang tokoh ekonomi termasyhur bernama Adam Smith (1723 – 1790) dengan karangannya yang mengangkat isu kemakmuran suatu bangsa. Dalam buku kelas wahid yang berjudul *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* yang popular dengan nama *The Wealth of Nations* ini ia mencetuskan konsep *"laizess faire"* yang pada dasarnya menjelaskan bahwa dalam suatu perekonomian tidak diperlukan adanya intervensi pemerintah. Mengapa demikian? Karena, menurut Smith perekonomian akan berlangsung sedemikian rupa dan mencapai keseimbangannya melalui tangan-tangan yang tidak kentara (*invisible hands*), sebagai penggerak otomatis perekonomian. Tokoh ini juga merupakan tokoh pertama dalam sejarah pemikiran ekonomi yang mengajukan gagasan tentang harga, distribusi pendapatan, teori upah, dan inflasi.

Teori Klasik terus berkembang dengan bergabungnya Thomas Robert Malthus yang terkenal dengan pemikiran bahwa *'penduduk berkembang menurut deret ukur, sedangkan bahan-bahan makanan berkembang menurut deret hitung'* (doktrin populasi). Berbeda dengan Adam Smith yang memiliki visi optimis, Malthus dikenal dengan pemikirannya yang sangat pesimis terhadap kondisi perekonomian.

Tokoh Ekonomi Klasik yang tak kalah penting peranannya adalah David Ricardo dan Jean Baptiste Say. Sama halnya dengan Malthus, Ricardo termasuk kelompok yang pesimis, karena menganggap bahwa dengan terbatasnya faktor produksi berupa tanah, maka produksi akan terbatas jumlahnya. Sebagai konsekuensinya, kelompok buruh/tani akan semakin dirugikan sedangkan tuan tanah sebagai pemilik modal akan menikmati keuntungan yang besar. Sebaliknya, sebagai tokoh yang menciptakan permintaannya sendiri *(supply creates all demand),* sehingga berapapun jumlah barang yang diproduksi akan habis terjual. Dengan kata lain, suatu perekonomian tidak akan pernah mengalami kelebihan produksi. Pernyataan ini kemudian dikenal dengan *'Hukum Say'*.

2. Kelompok Neoklasik

Berbeda halnya dengan komunitas Klasik yang menaruh perhatian pada sisi penawaran, penekanan yang diberikan oleh kaum Neoklasik terletak pada sisi permintaan dari suatu perekonomian. Unsur yang paling menonjol dalam teori-teori yang dikembangkan terkait dengan konsep guna batas (kepuasan yang diperoleh konsumen dari unit terakhir beberapa barang yang mereka konsumsi). Tokoh terkenal dalam kelompok ini, antara lain adalah Leon Walras, Alfred Marshall, dan Wilvredo Pareto. Ketiganya setuju dengan pemikiran bahwa peranan pemerintah diperlukan dalam suatu perekonomian karena antara lain dapat mengurangi ketidakmerataan penghasilan dan mengendalikan praktek monopoli. Praktek monopoli dianggap merugikan masyarakat sehingga pemerintah harus melarang pembatasan perdagangan dari kaum *merkantilis,* yaitu suatu doktrin yang menekankan bahwa negara harus menjalankan surplus perdagangan dan mengumpulkan uang sebanyak-banyaknya apabila ingin tumbuh dan berkembang.

3. Ekonomi Keynesian

"Hukum Say" yang menyatakan bahwa penawaran akan menciptakan permintaannya sendiri, ternyata lumpuh seiring dengan terjadinya depresi ekonomi yang melanda Amerika Serikat dan sebagian besar negara-negara di dunia pada tahun 1930-an. Pada saat yang kritis itu muncullah John Meynard Keynes dengan gagasan yang cemerlang tentang pentingnya pemerintah dalam pengaturan perekonomian suatu negara. Keynes menyatakan bahwa depresi ekonomi yang terjadi pada saat itu tidak lain disebabkan oleh semua negara berlomba-lomba untuk menghasilkan barang dan jasa sebanyak-banyaknya.

Karena daya beli masyarakat tidak seimbang dengan jumlah barang yang dihasilkan, maka terjadilah kelebihan produksi –banyak hasil produksi yang tidak terserap oleh daya beli masyarakat. Ekonomi Keynesian ini dalam perkembangannnya dilanjutkan oleh pemikir-pemikir lainnya yakni Henry Simon, Fredreic Hayek, dan Milton Friedman.

4. Sosialisme

Sosialisme sering dianalogikan dengan komunisme, padahal diantara keduanya terdapat perbedaan yang esensial. Sosialisme adalah suatu sistem perekonomian dimana pemerintah merupakan pemilik semua alat produksi, sedangkan komunisme adalah sistem perekonomian dengan pemilikan bersama atas faktor-faktor produksi oleh sekelompok individu, termasuk keputusan distribusi barang-barang yang dihasilkan dalam kegiatan perekonomian. Di bawah sistem sosialisme, semua hasil dari penggunaan faktor produksi dapat didistribusikan secara lebih merata dibandingkan dengan sistem komunisme. Dua tokoh terkenal dari Ekonomi Sosialis adalah Karl Marx dan Frederic Engels. Dalam pemikiran kedua tokoh ini, masyarakat kapitalis akan mengalami kehancuran dan digantikan oleh masyarakat sosialis dimana pemerintah dan individu bekerja dan dibayar sesuai kebutuhannnya. Dalam perkembangan selanjutnya kemudian muncul sistem sosialisme pasar, dengan karakteristik pemerintah menguasai semua faktor produksi, tetapi keputusan-keputusan dibuat melalui mekanisme pasar.

Dari sekian banyak tokoh yang telah mencetuskan konsep-konsep ekonomi dengan pemikirannya masing-masing, dalam tulisan ini hanya dikemukakan konsep ekonominya dengan paparan yang cukup rinci dari tiga tokoh yang dianggap sebagai inspirator dari konsep ekonomi yang ada. Tokoh tersebut adalah Adam Smith, Karl Marx, dan John Meynard Keynes

C. Beberapa Teori Ekonomi

1. Teori Ekonomi Adam Smith

Tulisan Adam Smith[2] dalam bukunya "*The Wealth of Nations*" dianggap sebagai pelopor teori ekonomi modern. Adam Smith memulai tulisannya dengan sebuah diskusi tentang bagaimana kekayaan dan kemakmuran diciptakan melalui kapitalisme pasar bebas. Ada tiga karakteristik dari model klasik ini, yaitu:

a. Kebebasan (*freedom*): hak untuk memproduksi dan menukar (memperdagangkan) produk, tenaga kerja, dan kapital.

b. Kepentingan diri (*self-interest*): hak seseorang untuk melakukan usaha sendiri dan membantu kepentingan diri orang lain.

c. Persaingan (*competition*): hak untuk bersaing dalam produksi dan perdagangan barang dan jasa.

Dengan ketiga karakteristik tersebut akan menghasilkan "harmoni alamiah" dari kepentingan antara buruh, pemiliki tanah, dan kapitalis.

Selain tiga karakteristik model klasik tersebut, model ekonomi klasik yang dikembangkan oleh Smith dan didukung murid-muridnya dari generasi ke generasi, terdiri atas empat prinsip umum: Penghematan, kerja keras, kepentingan diri yang baik, dan kedermawanan kepada orang lain adalah kebajikan dan karena itu harus didukung.

a. Pemerintah harus membatasi kegiatannya pada pengaturan keadilan, memperkuat hak milik privat, dan mempertahankan negara dari serangan asing.
b. Di bidang ekonomi, negara harus mengadopsi kebijakan *laizzes faire* nonintervensi (perdagangan bebas, pajak rendah, birokrasi minimal, dan sebagainya).
c. Standar klasik emas/perak akan mencegah negara mendepresiasi mata uang dan akan menghasilkan lingkungan moneter yang stabil di mana ekonomi bisa berkembang.

Meskipun buku *The Wealth of Nations* saat ini sulit ditemukan di pasaran, kutipan-kutipan dalam buku Adam Smith dapat ditemukan dalam buku yang membicarakan teori ekonomi yang dikemukakannya. Salah satunya adalah dalam buku Mark Skousen (edisi terjemahan berjudul *Sang Maestro Teori-Teori Ekonomi Modern,* Edisi pertama, 2012).

Dengan kutipan-kutipan ini diharapkan dapat memberikan gambaran bagaimana pemikiran Adam Smith dalam mengemukakan teori ekonominya yang diyakini dapat menjamin kemakmuran bangsa –sebagaimana judul bukunya *The Wealth of Nations*. Kutipan-kutipan tersebut antara lain:[3]

- *"Kekayaan universal yang akan sampai ke golongan rakyat yang paling bawah sekalipun"*, ini keinginan yang dituju oleh Smith dalam menggagas teori ekonomi yang dikemukakannya.
- *"Persoalan utama yang selalu kita jumpai adalah mengumpulkan uang."* Ini dikemukakan karena pada sebelum Adam Smith menulis bukunya*, "bahwa sistem merkantilis menganggap bahwa kekayaan berarti emas dan perak yang harus dikumpulkan setiap bangsa secara agresif dan menghalalkan segala cara. Seperti, Spanyol dan Portugal mengirimkan utusan ke daerah yang jauh untuk mencari tambang emas dan mengambilnya sebanyak mungkin. Jika perlu melalui jalan perang dengan biaya yang tidak lagi menjadi pertimbangan, yang penting bagaimana bisa mendapatkan emas. Cara lain dengan melakukan perdagangan yang seimbang, yang berarti simpanan emas dan perak harus selalu tetap, tidak boleh berkurang."* Dalam pernyataan ini Smith ingin mengatakan bahwa dia tidak sependapat jika hanya emas dan

perak sebagai barang yang dapat digunakan sebagai perangkat pengatur perekonomian.

- Selanjutnya dikatakan *"Kemakmuran sebuah bangsa bukan berasal dari emas dan peraknya, tetapi juga dari tanahnya, gedung-gedungnya, dan segala macam barang-barang yang dapat dikonsumsi",* dan *"Kemakmuran sebuah negara terjadi jika semua kebutuhan dan fasilitas untuk hidup tersedia dengan harga murah."*
- *"Masuk akalkah hukum yang melarang impor semua anggur luar negeri hanya untuk membuat anggur merah dan anggur putih di Skotlandia?."* Pertanyaan Adam Smith ini dikemukakan karena impor anggur menjadi monopoli produsen (orang-orang tertentu saja), yang sesungguhnya di Skotlandia dengan menggunakan rumah kaca dan penghangat, anggur yang baik dapat ditanam.
- *"Melarang banyak orang melakukan apa-apa yang bisa mereka lakukan dalam bidang produksi, atau melarang orang-orang menggunakan modal dan industri dengan cara yang mereka nilai paling menguntungkan bagi mereka sendiri, adalah sebuah pelanggaran nyata terhadap hak asasi manusia yang paling luhur."* Pada pernyataan ini dapat memunculkan imajinasi dan harapan para buruh, tidak saja dari Inggris, tetapi juga petani Prancis, buruh Jerman, Cina, imigran Amerika, sebab Smith mendukung prinsip kemakmuran bagi seluruh dunia. Kebebasan untuk bekerja dapat membebaskan semua orang dari belenggu kesukaran sehari-hari. Di bagian lain dikatakan *"Setiap kali diberlakukan undang-undang yang mengatur upah buruh, biasanya undang-undang itu justru menurunkan upah ketimbang menaikkannya".*
- Kutipan selanjutnya yang menggambarkan adanya "*invisible hand*", yaitu *"Kita mendapatkan makan malam kita bukan dari kemurahan hati tukang daging, pembuat bir, atau pembuat roti, tetapi dari penghargaan mereka terhadap kepentingan diri mereka sendiri. Kita tidak memerhatikan kemanusiaan mereka, tetapi kepada cinta diri mereka. Setiap individu yang menggunakan kapital dan tenaga kerja tidak bermaksud untuk mempromosikannya, dia dibimbing oleh tangan tak terlihat untuk mempromosikan tujuan yang sebenarnya, bukan dari kehendaknya. Dengan mengejar kepentingannya sendiri dia sering kali juga mempromosikan kepentingan masyarkat (tanpa disadarinya)."*
- *"Orang-orang perdagangan jarang bertemu untuk bersukaria dan rekreasi, tetapi percakapan mereka diakhiri dengan persekongkolan untuk merugikan publik, atau menciptakan cara untuk menaikkan harga".* Dalam pernyataan ini Smith menampakkan sikapnya yang menentang sistem monopoli perdagangan yang berujung pada perbuatan jahat bidang ekonomi oleh kelompok tertentu.

2. Teori Ekonomi Karl Marx

Jika karya Adam Smith bisa dikatakan Genesis-nya ekonomi modern, maka karya Karl Marx[4] adalah exodus-nya. Jika filsuf Skotlandia itu adalah pencipta sistem kebebasan ilmiah, maka sang revolusioner Jerman itu adalah penghancurnya.

Mark mungkin merupakan ekonom pertama yang menciptakan aliran pemikiran sendiri, dengan metodologinya sendiri dan dengan bahasanya sendiri yang khas. Dalam menciptakan alirannya sendiri dalam karya klasiknya, *Capital*, dia mengontraskan sistemnya dengan sistem pendukung *laizzes faire*, antara lain Adam Smith, J B Say, dan David Ricardo-lah yang menyebut *laizzes faire* “aliran klasik”. Dalam mengembangkan pendekatan Marxis untuk ekonomi, dia menciptakan kosaskatanya sendiri: nilai surplus, reproduksi, borjuis dan proletarian, materialism historis, ekonomi vulgar kapitalisme monopoli, dan sebagainya. Dia bahkan menciptakan istilah ”kapitalisme”. Sejak Marx, ilmu ekonomi menjadi berubah. Dewasa ini tidak ada model makroekonomi yang diterima secara universal seperti dalam fisika atau matematika –disini hanya ada aliran ekonomi yang saling berperang.

Beberapa catatan Marx tentang teori ekonomi yang sekaligus berupa kritik terhadap konsep ekonom sebelumnya, utamanya dari Smith yang dianggap mengunggulkan kapitalis.

- Dalam *Capital*, yang dipublikasikan pada 1867, Marx berusaha memperkenalkan model alternatif untuk ekonomi klasik Adam Smith. Sistem ini dimaksudkan untuk menunjukkan secara “ilmiah” bahwa sistem kapitalisme mengandung cacat fatal, yakni hanya menguntungkan kapitalis dan bisnis besar dengan mengeksploitasi buruh, dan kapitalisme akan mengalami krisis yang pada akhirnya akan menhancurkan dirinya sendiri. Dalam banyak hal, model Marxis merupakan rasionalisasi dan keyakinannya bahwa sistem kapitalis harus digulingkan dan digantikan komunisme.

- Teori nilai kerja, pada produksi “komoditas” tunggal dan homogen, dan pendistribusian pendapatan dari produksi komoditas ke dalam kelas-kelas. Tenaga kerja adalah satu-satunya penghasil nilai. Nilai suatu “komoditas” harus sama dengan jumlah rata-rata dari jam kerja yang dipakai dalam menciptakan komoditas itu.
- Teori nilai surplus, Marx menyebut profit dan bunga sebagai “nilai surplus”. Oleh karena itu, cukup satu langkah lagi untuk menyimpulkan bahwa kapitalisdan pemilik tanah adalah pihak yang mengeksploitasi pekerja. Jika semua nilai adalah produk dari tenaga kerja, maka profit yang diterima oleh

kapitalis dan pemilik tanah pastilah merupakan "nilai surplus", yang diambil secara tidak adil dari pendapatan kelas pekerja.rumus yang dikemukakan: Tingkat *profit* (p) atau eksploitasi dalah sama dengan nilai *surplus* (s) dibagi dengan nilai produk akhir. Jadi p = s/r

Marx membagi nilai produk akhir menjadi dua bentuk *capital* (modal), yakni *capital konstan* (C) dan *capital variable* (V). *capital konstan* merepresentasikan pabrik dan peralatan. *Capital variable* adalah biaya tenaga kerja. Jadi persamaannya: p = s/(v+c).

– Marxis menekankan beberapa isu kontemporer yang dikemukakan oleh Marx:
  - Problem alienasi dan kerja monoton di tempat kerja.
  - Isu keserakahan, kecurangan, dan materialisme dalam masyarakat kapitalis yang mencari uang.
  - Perhatian kepada kesenjangan kekayaan, pendapatan, dan peluang.
  - Isu tentang ras, feminisme, diskriminasi, dan lingkungan.

– *Nexus* uang, bahwa pertukaran terjadi sebagai berikut: $C - C^{1.}$ Ketika uang diperkenalkan, hubungannya berubah menjadi $C - M - C^1$

Di sini uang merepresentasikan medium pertukaran antara dua komoditas. Normalnya, dalam proses produksi dari bahan baku menjadi produk akhir, uang dipertukarkan beberapa kali. Focus dari sistem kapitalis adalah pada produksi barang dan jasa yang bermanfaat, dan uang hanya berfungsi sebagai medium pertukaran---cara untuk mencapai tujuan. Dan cara berfikir baru Marx sebagai berikut: $M - C - M^1$

Dengan kata lain, pengusaha menggunakan uang (*capital*) untuk menghasilkan komoditas C, yang pada gilrannya dijual untuk mendapatkan lebih banyak uang M^1.sehingga tujuannya bukan lagi C, tetapi M.

3. Teori Ekonomi Keynes

Depresi besar yang panjang menyebabkan banyak ekonom Anglo-Amerika mempertanyakan kembali ekonomi *laizzes faire.* Kecamannya diarahkan pada dua sisi-sifat kompetitif dari kapitalisme (mikro) dan stabillitas ekonomi umum (makro).

Laizzes faire itu mengandung cacat dan tidak dapat menjamin kondisi persaingan dalam kapitalisme, pemerintah harus melakukan intervensi melalui kontrol dan tindakan anti-*trust* untuk menghalangi kecenderungan monopolistik dalam dunia usaha.

John Maynard Keynes,[5] pemimpin aliran Cambridge baru, dalam buku revolusionernya pada 1936, *The General Theory of Employment, Interest, and Money,* Keynes mengajarkan bahwa kapitalisme pada dasarnya tidak stabil dan

tidak berkecenderungan ke arah *full employment.* Tetapi, pada data yang sama, dia menolak ide tentang perlunya nasionalisasi perekonomian, penetapan kontrol upah-harga, dan intervensi dalam penawaran dan permintaan.

Yang perlu dilakukan pemerintah adalah mengendalikan kendaraan kapitalis dan mengembalikannya ke jalan menuju kemakmuran. Bagaimana caranya? Bukan dengan menurunkan harga dan upah –yang merupakan pendekatan klasik- tetapi dengan menjalankan kebijakan defisit dan melakukan pengeluaran untuk kerja publik yang akan menaikkan permintaan dan memulihkan kepercayaan. Setelah ekonomi kembali ke lajurnya yang benar dan mencapai *full employment*, pemerintah tak perlu lagi menjalankan defisit, dan model klasik akan berfungsi kembali dengan benar.

Para professor di perguruan tinggi, di bawah pimpinan Alvin Hansen, Paul Samuelson, Lawrence Klein, dan murid-murid Keynesian lainnya, mulai mengajarkan kepada mahasiswa tentang fungsi konsumsi, multiplier, kecenderungan (*prospensity*) marginal untuk mengonsumsi, paradox penghematan, permintaan agregat, dan C+*I*+G, ini adalah doktrin baru yang aneh.

Beberapa catatan dari rekan seangkatannya tentang buku Keynes, antara lain dikatakan Samuelson, "Ini adalah buku yang ditulis dengan jelek, disusun dengan buruk; orang awam karena terperdaya oleh reputasinya di masa lalu, yang membeli buku itu sama saja kehilangan lima *shilling* tanpa mendapatkan apa-apa. Buku itu tidak cocok dipakai untuk mengajar di kelas. Isinya arogan, buruk, penuh polemik, dan tidak bijak dalam bagian ucapan terima kasihnya. Buku ini penuh dengan hal yang membingungkan, sedikit wawasan dan intuisi diselingi dengan aljabar yang menjemukan. Definisi-definisi yang aneh-aneh tiba-tiba muncul di bagian akhir. Namun, setelah dikuasai isinya, analisisnya ternyata sangat jelas dan baru. Ringkasnya, ini adalah karya seorang jenius."

Pada awal 1930-an, Keynes semakin kecewa dengan kapitalisme, baik secara moral maupun estetika. Ide-ide Sigmund Freud saat itu sedang digemari, dan Keynes mengadopsi tesis Freudian bahwa mencari uang adalah sebuah tindakan neurosis, "semacam kegilaan yang menjijikkan, semi kriminal, suatu kecenderungan patologis yang mestinya diserahkan kepada spesialis penyakit gangguan mental."

Dalam The General Theory, Keynes menawarkan prinsip-prinsip berikut ini:[9]

1. Kenaikan tabungan dapat menyusutkan pendapatan dan mengurangi pertumbuhan ekonomi. Konsumsi lebih penting ketimbang produksi untuk mendorong investasi, dan karenanya ini berkebalikan dengan hukum Say: "Permintaan menciptakan penawarannya sendiri."

2. Anggaran pemerinah federal harus dijaga dalam keadaan tidak seimbang pada masa resesi. Kebijakan fiskal dan moneter harus ekspansif sampai kemakmuran pulih kembali, dan suku bunga harus dibuat tetap rendah.
3. Pemerintah harus meninggalkan kebijakan *laizzes faire* dan mesti campur tangan di pasar jika diperlukan. Menurut Keynes, pada masa susah akan diperlukan kebijakan merkantilis, termasuk tindakan proteksionis.
4. Standar emas adalah cacat karena inelastisitasnya menjadikannya tidak mampu merespons kebutuhan bisnis yang semakin meningkat. Lebih baik menggunakan kebijakan pengendalian uang (*fiat money*). Keynes tidak menyukai standar emas dan dia berhasil menggantikan emas sebagai standar moneter internasional.

Kapitalisme itu tidak stabil dan karenanya dapat mandek terus menerus pada berbagai tingkat “ekuilibrium pengangguran” (*unemployment equilibrium*), tergantung pada level ketidakpastian dalam sistem finansial yang rapuh. Keynes ingin menunjukkan bahwa ekonomi tetap “Berada dalam kondisi kronis dalam periode yang panjang tanpa kecenderungan menuju kehancuran total.”

Dalam model Keynes, faktor kunci yang menyebabkan keruntuhan ekonomi itu adalah pemisahan tabungan dengan investasi. Jika tabungan tidak diinvestasikan, pengeluaran total dalam ekonomi akan turun di bawah *full employment.* Jika tabungan ini ditumpuk-tumpuk atau dibiarkan dalam bentuk simpanan yang berlebihan di bank seperti kasus 1930-an, maka pemujaan terhadap likuiditas ini menyebabkan investasi dan output nasional melorot tajam.[10]

Pada masa resesi, tidak banyak pilihan untuk menaikkan *Y* (output nasional). Pada masa penurunan, komunitas bisnis mungkin takut membahayakan capital pada *I* (investasi). Demikian pula, konsumen mungkin tidak mau menaikkan konsumsi (C) karena pendapatan mereka tidak menentu. Baik investor maupun konsumen lebih senang menunda aktivitas mereka.

Ada satu jalan keluar, tulis Keynes. Pemerintah harus melakukan pengeluaran. Keynes menambahkan *G (government)* pada persamaan pendapatan nasional, sehingga $Y = C + I + G$.

Keynes memandang pemerintah (*G*) sebagai agen independen yang mampu menstimulasi perekonomian melalui kerja publik dan percetakan. Kebijakan pemerintah yang ekspansioner dapat menaikkan “permintaan efektif” jika sumber daya dipakai tanpa merugikan konsumsi atau investasi. Dalam kenyataannya, selama resesi, kenaikan dalam *G* akan mendorong *C* dan *I* dan karenanya menaikkan *Y.*[11]

D. Perekonomian Islam

Islam adalah ajaran yang bertujuan membahagiakan manusia di dunia dan akhirat secara bersama-sama dan saling berkaitan. Kebahagiaan hidup di dunia harus menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan hidup di akhirat, dan harapan hidup di akhirat harus menjadi landasan motivasi dalam melakukan kegiatan di dunia yang didasarkan pada petunjuk Allah SWT. dan Rasul-Nya.[6]

Beberapa pertimbangan berikut dalam kajian Islam disampaikan oleh Abuddin Nata[7]**:**

Pertama, ajaran Islam yang berkenaan bidang ekonomi ini secara umum belum sepenuhnya dipahami oleh umat Islam. Halini dibuktikan dengan fakta bahwa sebagian ekonomi umat Islam masih tertinggal, dan sebagian kecil ada yang ekonominya sudah maju, namun cara memperoleh, memanfaatkan, dan mengelolanya belum sesuai dengan ajaran Islam.

Kedua, bahwa praktek kehidupan ekonomi yang menguasai dunia saat ini adalah berdasarkan konsep ekonomi yang sekuler dan liberal, yakni konsep ekonomi yang sepenuhnya berdasarkan hasil pemikiran manusia, tanpa berpedoman pada nilai-nilai agama, serta menggunakan segala macam cara untuk mencapai tujuan.

Ketiga, bahwa praktek ekonomi umat yang saat ini sudah menerapkan ekonomi Islam atau ekonomi syariah juga masih mengandung beberapa kelemahan yang apabila tidak segera diatasi akan menodai atau mencemari kesucian syariat Islam. Sebagian dari masyarakat yang menjadi nasabah pada bank syariah misalnya masih ada yang mengeluhkan, bahwa ekonomi syariah ini hanya logo, merek, atau namanya saja, sedangkan prakteknya sama saja dengan ekonomi konvensional.

E. Pengertian Ekonomi Islam

Secara sederhana, ekonomi Islam adalah ekonomi yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran Islam. Namun dalam pengertian yang lebih luas, ekonomi Islam pada hakekatnya adalah upaya pengalokasian sumber-sumber daya untuk memproduksi barang atau jasa sesuai dengan petunjuk Allah SWT., dalam rangka memperoleh ridha-Nya. Petunjuk Allah tentang masalah ekonomi telah ada sejak wahyu diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi, sebagai kajian yang berdiri sendiri dengan menggunakan bantuan ilmu-ilmu modern (terlepas dari ilmu fiqh) baru dimulai sekitar tahun 1970-an.

Ekonomi Islam berdasarkan pada Al-Qur'an yang menaruh perhatian yang besar dalam rangka mewujudkan keadilan sosial-ekonomi, dengan menyerang kepincangan yang terdapat dalam masyarakat yang paling awal. Keadilan sosial

adalah menegakkan sebuah tatanan masyarakatyang bermoral dan egalitarian. Hal ini terlihat jelas dalam kritikan Al-Qur'an terhadap *disequilibrium* ekonomi dan ketidakadilan sosial.[14]

F. Landasan filosofis ekonomi islam

Ekonomi Islam dibangun di atas landasan filsuf, yaitu tauhid, keadilan dan keseimbangan, kebebasan, serta pertanggungjawaban.[15]

1. Tauhid

Secara harfiah, tauhid artinya mengesakan Allah SWT. yakni pandangan bahwa semua yang ada merupakan ciptaan dan milik Allah SWT., dan hanya Dia yang mengatur segala sesuatunya, termasuk mekanisme hubungan antara manusia, cara memperoleh rizqi, dan sebagainya *(rububiyyah).*

Firman Allah dalam Surah Al-Baqarah (2): 284, yang artinya: *Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikan, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu. Maka Allah mengampuni siapa yang dikehandaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*

Dalam Surah Ali-Imran (3): 109, yang artinya: "*Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi; dan kepada Allahlah dikembalikan segala urusan.*

2. Keadilan dan Keseimbangan

Yang dimaksud dengan landasan keadilan dan keseimbangan ini adalah bahwa seluruh kebijakan dan kegiatan ekonomi harus dilandasi paham kedilan, yakni menimbulkan dampak positif bagi pertumbuhan dan pemerataan pendapatan dan kesejahteraan seluruh lapisan masyarakat. Adapun yang dimaksud dengan keseimbangan adalah suatu keadaan yang mencerminkan kesetaraan antara pendapatan dan pengeluaran, pertumbuhan dan pendistribusian, dan antara pendapatan kaum yang mampu dan yang kurang mampu.

Firman Allah dalam Surah Al-Hasyr (59): 7, yang artinya: "*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya*.

Dalam Surah Al-Taubah (9): 34, yang artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan*

rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih"

Dalam Surah Al-Furqan (25); 67, yang artinya: "*Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian.*"

3. Kebebasan

Kebebasan mengandung pengertian bahwa manusia bebas melakukan seluruh aktiviitas ekonominya sepanjang tidak ada ketentuan Allah yang melarangnya. Landasan kebebasan ini menunjukkan bahwa melakukan inovasi dan kreativitas ekonomi adalah suatu keharusan.

Manusia yang baik menurut Allah SWT. adalah manusia yang dapat menggunakan kebebasannya itu dalam rangka penerapan tauhid dan keseimbangan di atas. Yakni, bahwa adanya kebebasan tersebut merupakan ciptaan dan anugerah Allah SWT. Ia tidak tunduk pada siapapun kecuali kepada Allah.

Al-Qur'an Surah (13): 36, yang artinya: "*Orang-orang yang telah Kami berikan kitab kepada mereka bergembira dengan kitab yang diturunkan kepadamu, dan di antara golongan-golongan (Yahudi dan Nasrani) yang bersekutu, ada yang mengingkari sebahagiannya. Katakanlah "Sesungguhnya aku hanya diperintah untuk menyembah Allah dan tidak mempersekutukan sesuatupun dengan Dia. Hanya kepada-Nya aku seru (manusia) dan hanya kepada-Nya aku kembali".*

Al-Qur'an surah (31): 32, yang artinya: "*Dan apabila mereka dilamun ombak yang besar seperti gunung, mereka menyeru Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya maka tatkala Allah menyelamatkan mereka sampai di daratan, lalu sebagian mereka tetap menempuh jalan yang lurus. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami selain orang-orang yang tidak setia lagi ingkar.*"

Sehubungan kebebasan tersebut, maka muncul tiga hal penting sebagai berikut. *Pertama*, bahwa adanya kebebasan yang dimiliki seseorang tidak boleh mengganggu atau membatasi kebebasan orang lain. *Kedua*, bahwa adnya kebebasan yang dimiliki seseorang menunjukkan bahwa dalam Islam tidak diakui adanya perbudakan sebagaimana yang pernah terjadi di zaman Jahiliyah atau di zaman modern saat ini. *Ketiga*, bahwa kebebasan individu dalam etika Islam diakui selama tidak bertentangan dengan kepentingan sosial yang lebih besar atau sepanjang individu tidak melangkahi hak-hak orang lain. Dalam Al-Qur'an surah

Al-Lail (92): 4, disebutkan, yang artinya: "*.... sesungguhnya usaha kamu memang berbeda-beda.*"

4. Pertanggungjawaban

Menurut Islam, bahwa sungguhpun manusia diberikan kebebasan untuk menentukan jalan hidup dan memilih bidang usaha ekonomi yang akan dilakukan, namun kebebasannya ini harus bertanggung jawab, atau dapat dipertanggung-jawabkan secara sosial, etik dan moral, yakni kebiasan yang dapat dipertanggungjawabkan di hadapan manuisa atau kebebasan yang tidak bertentangan dengan kebebasan yang dimiliki orang lain, serta kebebasan yang berjalan di atas landasan etika dan sopan santun masyarakat yang beradab, dan bukan kebebasan tanpa etika seperti kebebasan binatang, dan kebeasan yang sejalan dengan nilai-nilai moral yang dijunjung tinggi, seperti kejujuran, keadilan, dan kebenaran.

Dalam sebuah hadits Rasulullah SAW. bersabda: "*Seseorang pada hari akhir nanti pasti akan ditanya tentang empat hal: usianya untuk apa dihabiskan, jasmaninya untuk apa digunakan, hartanya dari mana didapatkan dan untuk apa digunakan, dan ilmunya untuk apa digunakan*." (HR. Abu Daud)

Ada beberapa pengertian tentang ekonomi Islam yang dikemukakan oleh para ahli ekonomi Islam, antara lain:[8]

a. M. Akram Kan

Islamic economics aims the study og the human falah (well-being) achieved by organizing the resources of the earth on the basic of cooperation and participation. Secara lepas dapat kita artikan bahwa ilmu ekonomi Islam bertujuan untuk melakukan kajian tentang kebahagiaan hidup manusia yang dicapai dengan mengorganisasikan sumber daya alam atas dasar bekerja sama dan partisipasi.

b. Muhammad Abdul Manan

Islamic economics is a sosial science which studies the economics problems of a people imbued with the values of Islam. Jadi, menurut Manan ilmu ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi masyarakat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam.

c. M. Umer Chapra

Islamic economics was difined as that branch of knowledge which helps realize human well-being through an allocation and distribution of scarce resources that is in conformity with Islamic teaching with out unduly curbing individual freedom or creating continued macroeconomic and ecological imbalances. Jadi, menurut Chapra ekonomi Islam adalah sebuah pengetahuan yang membantu upaya realisasi kebahagiaan manusia melalui alokasi dan distribusi sumber daya yang terbatas yang berada dalam koridor yang mengacu

pada pengajaran Islam tanpa memberikan kebebasan individu atau tanpa perilaku makro ekonomi yang berkesinambungan dan tanpa ketidakseimbangan lingkungan.

Pandangan lainnya, bahwa ekonomi Islam mengandung beberapa prinsip pokok tentang kebijakan ekonomi Islam yang dijelaskan dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:[9]

a. Allah SWT. adalah Penguasa tertinggi sekaligus pemilik absolut seluruh alam semesta.
b. Manusia hanyalah *khalifah* Allah SWT. di muka bumi, bukan pemilik yang sebenarnya.
c. Semua yang dimiliki dan di dapatkan manusia adalah atas rahmat Allah SWT. Oleh karena itu, manusia yang kurang beruntung mempunyai hak atas sebagian kekayaan yang dimiliki saudaranya.
d. Kekayaan harus berputar dan tidak boleh ditimbun.
e. Eksploitasi ekonomi dalam segala bentuknya, termasuk riba, harus dihilangkan.
f. Menerapkan sistem warisan sebagai mediasi redistribusi kekayaan yang dapat mengeliminasi berbagai konflik individu.
g. Menetapkan berbagai bentuk sedekah, baik yang bersifat wajib maupun sukarela, terhadap para individu yang memiliki harta kekayaan yang banyak untuk membantu para anggota masyarakat yang tidak mampu

G. Konsep Uang dalam Ekonomi Islam

Dinar adalah mata uang yang dibuat dari logam emas, sedangkan dirham dibuat dari logam perak. Dipilih menggunakan logam emas dan perak dengan alasan, *pertama* karena kedua logam tersebut memiliki karakteristik barang yang awet, *kedua* bisa dipecah menjadi satuan-satuan yang lebih kecil, *ketiga* senantiasa sesuai antara nilai intrisiknya dengan nilai nominalnya. Sehingga ekonomi lebih stabil dan inflasi bisa terkendali. Hal ini berbeda dengan uang kertas yang nilai nominalnya tak seimbang dengan nilai intrisiknya (nilai materialnya). Sistem ini rawan goncangan krisis dan rawan inflasi.

Rasulullah SAW. telah menetapkan emas dan perak sebagai uang. Beliau menjadikan hanya emas dan perak saja sebagai standar uang. Standar nilai barang dan jasa dikembalikan kepada standar uang dinar dan dirham ini.

Sistem uang kertas yang baru berlangsung sekitar 300 tahun, telah terbukti menimbulkan banyak bencana di berbagai Negara. Sedangkan mata uang dinar dan dirham yang telah berlangsung lebih dari 3000 tahun terbukti dalam sejarah tidak menimbulkan bencana krisis moneter, sebab nilai nominalnya dan kondisi ini tidak mengundang spekulasi dengan *margin trading*, seperti sekarang ini.

Untuk kembali kepada penggunaan uang emas dan perak, merupakan sesuatu yang sangat sulit. Hal ini disebabkan terbatasnya jumlah cadangan emas dan perak. Akibatnya kebutuhan transaksi dalam perekonomian yang cepat berakselerasi, tidak sebanding dengan cadangan emas yang tersedia. Kondisi inilah yang membuat percetakan uang kertas tidak lagi perlu dijamin oleh cadangan emas atau logam mulia.

Realitas ini, selanjutnya mengundang terjadinya bisnis spekulasi mata uang yang disebut dengan transaksi maya. Uang telah dijadikan sebagai komoditas yang diperdagangkan, bukan untuk kebutuhan sektor riil. Padahal, dalam konsep ekonomi Islam, uang tidak boleh digunakan sebagai komoditas, karena itu ekonomi Islam dengan tegas melarang spekulasi mata uang. Tujuh ratus tahun sebelum Adam Smith menulis buku *The Wealth of Nations*, seorang tokoh bernama Al-Ghazali, telah membahas fungsi uang dalam perekonomian.[10]

H. Pengertian Uang

Taqyuddin An-Nabhani, dalam buku *An-Nizhâm Al-Iqtishâdi Al-Islâmi*, mengatakan, uang adalah standar nilai pada barang dan jasa. Oleh karena itu, dalam ekonomi Islam, uang didefinisikan sebagai sesuatu yang dipergunakan untuk mengukur harga setiap barang dan jasa.[11]

Al-Ghazali berpendapat, bahwa dalam ekonmi barter sekalipun, uang diubutuhkan sebagai ukuran nilai atau barang. Misalnya, unta nilainya 100 dinar dan satu gantang gandum harganya sekian dirham. Dengan adanya uang sebagai ukuran nilai, maka uang berfungsi pula sebagai media pertukaran *(medium of exchange)*. Namun harus dicatat, bahwa dalam ekonomi Islam, uang tidak dibutuhkan uantuk uang itu sendiri. Uang diciptakan untuk melancarkan pertukaran dan menetapkan nilai yang wajar dari pertukaran barang atau jasa. Karena ketidakadilan dalam ekonomi barter, digolongkan sebagai riba fadhl.

Peranan uang sebagai gudang nilai (*store of value*) juga diatur oleh Nabi Muhammad SAW., yaitu ketika beliau mewajibkan zakat atas asset moneter (emas dan Perak). Secara tidak langsung Nabi mengatakan, bahwa uang sebagai faktor produksi mempunyai potensi untuk berkembang melalui usaha-usaha produktif.

Beliau telah membuat standar uang ini dalam bentuk uqiyah, dirham, mitsqal, dan dinar. Semua ini sudah dikenal dan sangat masyhur pada masa Nabi SAW., di mana masyarakat Arab telah mempergunakannya sebagai alat tukar dan ukuran nilai dalam bentuk transaksi.

Merujuk pada Al-Qur'an, Al-Ghazali mengecam orang yang menimbun uang. Orang demikian, dikatakannya sebagai penjahat. Yang lebih buruk lagi adalah orang yang melebur dinar dan dirham menjadi perhiasan emas dan perak.

I. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam

Ciri utama pemikiran ekonomi Islam yang meliputi tujuan para pemikir Islam adalah: 1. Pemenuhan kebutuhan; 2. Keadilan; 3. Efisiensi; 4. Pertumbuhan; 5. Kebebasan.

Sejarah pemikiran ekonomi Islam terbagi dalam 4 fase:[12]

1. Fase I disebut fase pembangunan (Abad VI – XI). Fase I dikenal juga sebagai fase dasar-dasar ekonomi Islam yang dirintis oleh para fuqaha. Pemikiran mereka mengacu pada Al-Qur'an dan Hadits Nabi, dan berorientasi pada masalah *utility* (*maslahah*) dan *disutility* (*mafsadah*) yang terkait dengan aktivitas ekonomi. Tokoh-tokoh pemikir ekonomi Islam pada fase I adalah: Zaida bin Ali (738 M), Abu hanifah (699 – 767 M), Abu Yusuf (731 – 798 M), Muhammad bin al-Hasan Al-Syibani (750 – 804 M), Ibnu Miskawaih (1030 M).
2. Fase II disebut fase cemerlang (Abad XA – XV). Pada fase ini banyak meninggalkan hasil karya atau warisan intelektual yang sangat kaya. Para cendikiawan muslim mampu menyusun suatu konsep tentang bagaimana umat melaksanakan kegiatan ekonomi yang berlandaskan Al-Qur'an dan Hadits. Tokoh-tokoh pemikir pada fase kedua adalah: Al-Ghazali (1111 M), Ibnu Taimiyah (13328 M), Ibnu Khaldun (1332 – 1406 M), Al-Maqrizi (1441 M).
3. Fase III disebut fase kemunduran (Abad XV – XX). Fase ini disebut fase kemunduran, yaitu tertutupnya pintu ijtihad. Para fuqaha hanya menulis catatan-catatan pendahulunya dan mengeluarkan fatwa yang sesuai dengan aturan standar bagi masing-masing mazhab. Pada fase III adanya ajakan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber pedoman hidup. Tokoh-tokoh fase III adalah Shah Wali Allah (1762 M), Jamaludin Al-Afghani (1897M), Muhammad Abduh (1905M), dan Muhammad Iqbal (1938 M).
4. Fase IV disebut fase institusionalisasi atau pembangunan kembali Pada masa modern telah lahir pemikir-pemikir ekonomi yang hasil pemikirannya telah menjadi acuan bagi kegiatan ekonomi syariah. Tokoh-tokoh fase IV adalah:
    a. M. Akram Khan: ilmu ekonomi adalah aktivitas yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.
    b. M. Abdul Manan: ilmu ekonomi sosial adalah bagian dari sosiologi.
    c. Umar Chapra: Pengetahuan yang merealisasikan kebahagiaan manusia melalui alokasi dan distribusi sumber daya yang terbatas yang mengacu pada ajaran Islam.

d. Kursyid Ahmad: Ekonomi Islam adalah sebuah usaha sistematis untuk memahami masalah ekonomi dan tingkah laku manusia secara rasional dalam perpektif Islam.
e. M. Nejatullah Ash Shidiqy: Ekonomi Islam adalah respon pemikir muslim terhadap tantangan ekonomi pada masa tertentu dengan merujuk pada Al-Qur'an dan Hadits, akal (ijtihad) dan pengalaman.
f. Hasanuzzaman: pengetahuan tentang penggalian dan penggunaan sumber daya material untuk memenuhi kebutuhan manusia yang implementasinya ditetapkan syariat.
g. Syed nawab Haider: Ekonomi Islam ialah representasi perilaku umat Islam dalam masyarakat muslim.
h. Munawar Iqbal: Ekonomi Islam adalah disiplin ilmu yang mempunyai akar dalam syariat Islam. Islam memandang wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan yang paling utama.
i. Ziaudin Hamad: Ekonomi Islam yaitu upaya pengalokasian sumber daya manusia untuk memproduksi barang dan jasa sesuai petunjuk Allah SWT. untuk memperoleh ridha-Nya.

J. Penutup

Pada bagian penutup ini akan dikemukakan beberapa hal pokok yang pada umumnya lazim digunakan dalam membuat konsep pembangunan ekonomi dalam suatu negara baik secara konvensional maupun secara Islami.

1. Sektor Riil dan Moneter

Dalam ekonomi konvensional, dipisahkan antara sektor finansial dan sektor riil. Karena itu dalam prakteknya sektor financial mamiliki dunianya sendiri dalam bentuk perdagangan modal berupa uang, sedangkan sektor riil juga berjalan sendiri dengan memproduk barang maupun jasa.

Dalam ekonomi Islam jumlah uang yang beredar, bukanlah variable yang dapat ditentukan begitu saja oleh pemerintah sebagai variable eksogen. Dalam ekonomi Islam, jumlah uang yang beredar ditentukan di dalam perekonomian sebagai variable endogen, yaitu ditentukan oleh banyaknya permintaan uang di sektor riil. Atau dengan kata lain, jumlah uang yang beredar sama banyaknya dengan nilai barang dan jasa dalam perekonomian. Dalam ekonomi Islam, sektor finansial mengikuti pertumbuhan sektor riil.

2. Konsep Uang

Dalam ekonomi konvensional, selain sebagai alat penukaran barang dan jasa, uang dianggap sebagai komoditas yang dapat diperdagangkan dengan

nilai/harga tertentu sesuai kondisi "pasar uang", antara lain dengan cara dipinjamkan dalam jangka pendek maupun jangka panjang.

Sedangkan dalam Islam, uang dibutuhkan sebagai ukuran nilai atau barang, maka uang berfungsi sebagai media pertukaran (*medium of exchange*). Uang tidak dibutuhkan untuk uang itu sendiri, melainkan untuk melancarkan pertukaran dan menetapkan nilai yang wajar dari pertukaran barang atau jasa. Peranan uang juga sebagai gudang nilai (*store of value*), yaitu untuk pembayaran zakat atas aset moneter (emas dan perak).

3. Permintaan dan Penawaran

Permintaan terhadap barang dan jasa didefinisikan sebagai: kuantititas barang atau jasa yang orang bersedia untuk membelinya pada berbagai tingkat harga dalam suatu periode waktu tertentu.

Penawaran barang atau jasa didefinisikan sebagai: kuantitas barang atau jasa yang orang bersedia untuk menjualnya pada berbagai tingkat harga dalam suatu periode waktu tertentu.[13]

Islam mengingatkan tidak boleh berlebihan (QS. Al-An'am ayat 141). Jika manusia dilarang untuk berlebih-lebihan, itu berarti manusia sebaiknya melakukan konsumsi seperlunya saja.

Dalam bahasa ekonomi, perilaku konsumsi islami yang tidak berlebihan berarti bahwa pola permintaan Islam lebih didorong oleh faktor kebutuhan (*need*) daripada keinginan (*wants*). Demikian juga perintah mengonsumsi yang halal dan thayib (QS. Al-Baqarah 75). Tidak ada permintaan terhadap barang haram, sehingga barang yang dinyatakan haram untuk dikonsumsi otomatis tidak lagi memiliki nilai ekonomi, karena tidak boleh diperjualbelikan.

Dalam hal penawaran, Islam melarang produksi barang-barang yang diharamkan, seperti minuman keras, obat bius, dan sebaginya. Demikian pula barang dan jasa yang merusak akhlaq seperti hiburan-hiburan yang tidak mendidik. Aturan moral yang membatasi kegiatan produksi tersebut tentu saja berpengaruh terhadap fungsi penawaran barang dan jasa.

4. Konsep Produksi, Distribusi, dan Konsumsi

Produksi, distribusi, dan konsumsi sesungguhnya merupaka satau rangkaian kegiatan ekonomi yang tidak bisa dipisahkan. Ketiganya memang saling memengaruhi, namun harus diakui produksi merupakan titik pangkal dari kegiatan itu. Tidak ada distribusi tanpa produksi. Dari teori ekonomi makro kita memperoleh informasi, kemajuan ekonomi pada tingkat individu maupun bangsa lebih dapat diukur dengan tingkat produktivitasnya, daripada kemewahan konsumtif mereka. Atau dengan kemampuan ekspornya ketimbang agregat impornya.

Konsep produksi menurut Al-Qur'an dan Hadits:

- Tugas manusia di muka bumi sebagai khalifah Allah adalah memakmurkan bumi dengan ilmu dan amalnya.
- Islam selalu mendorong kemajuan di bidang produksi. Menurut Yusuf Qardhawi, Islam membuka lebar penggunaan metode ilmiah yang didasarkan pada penelitian, eksperimen, dan perhitungan.
- Teknik produksi diserahkan kepada keinginan dan kemampuan manusia. Sabda Nabi SAW: "Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian."
- Dalam berinovasi dan bereksperimen, pada prinsipnya Islam menyukai kemudahan, menghindari mudharat, dan memaksimalkan manfaat.

Tujuan konsumsi dalam Islam adalah untuk mewujudkan maslahah duniawi dan uhrawi. Maslahah duniawi ialah terpenuhinya kebutuhan dasar manusia, seperti makanan, minuman, pakaian, perumahan, kesehatan, pendidikan (akal). Kemaslahatan ukhrawi ialah terlaksananya kewajiban agama seperti shalat dan haji. Artinya mnusia makan dan minum aar bias beribadah kepada Allah. Manusia berpakaian untuk menutup aurat agar bias shalat, haji, bergaul sosial, dan terhindar dari perbuatan mesum (*nasab*).

Sedangkan tujuan distribusi adalah agar harta tidak bersirkulasi pada sekelompok orang saja. Karena itu ada mekanisme zakat agar kesenangan dapat juga dirasakan orang lain, yang kelembagaan zakat ini dilakukan oleh lembaga professional seperti, BAZIS, Dompet Dhuafa, GNOT, Peduli Kasih, dan lain-lain.

5. Kebijakan Moneter

Kebijakan moneter adalah kebijakan pemerintah untuk memperbaiki keadaan perekonomian melalui pengaturan jumlah uang beredar. Jumlah uang beredar, dalam analisis ekonomi makro, memiliki pengaruh penting terhadap tingkat output perekonomian, juga terhadap stabilitas harga-harga. Uang beredar yang terlalu tinggi tanpa disertai kegiatan produksi yang seimbang, akan ditandai dengan naiknya tingkat harga-harga pada seluruh barang dalam perekonomian atau dikenal dengan istilah inflasi.[28]

Kebijakan Moneter Syariah: Bank Indonesia sebagai otoritas moneter, pengembangan ekonomi, dan perbankan Islam telah diamanatkan dalam Undang-undang (UU) nomor 23 tahun 1999 tentang Bank Indonesia dan UU nomor10 tahun 1998 tentang perbankan yang memungkinkan cara-cara pengendalian moneter oleh Bank Indonesia dapat dilaksanakan secara syariah.

Kebijakan Bank Indonesia untuk pengembangan Perbankan Syariah antara lain:

- Pedoman Akuntansi perbankan Syariah (PAPSI).
- Ketentuan mengenai kehati-hatian perbankan syariah.

- Giro, Wajib Minimum (Statutory Reserve Requirements), PBI No. 6/21/PBI/2000 tanggal 3 Agustus 2004.
- Kliring PBI No. 2/4/PBI/2000 tanggal 11 Pebruari 2000.
- Pasar uang antar bank berdasarkan prinsip syariah (PUAS) PBI No. 2/8/PBI/2000 tanggal 23 Pebruari 2000.
- Sertifikat Wadiah Bank Indonesia (SWBI) PBI No. 6/7/PBI/2004 tanggal 16 Pebruari 2004.

6. Pendapatan Nasional

Dalam ilmu ekonomi konvensional, pendapatan nasional dapat dihitung dengan menggunakan angka GNP *(Gross National Product),* yaitu nilai barang dan jasa akhir yang dihasilkan oleh satu Negara selama satu periode tertentu, biasanya astu tahun. Apabila GNP dikurangi penyusutan, maka akan diperoleh produk nasional netto (NNP), selanjutnya bila NNP ini dikurangi dengan pajak, maka akan diperoleh pendapatan nasional.

Dalam menghitung pendapatan nasional, Islam memasukkan unsur falah dalam menganalisis kesejahteraan, dan juga mampu mengenali bagaimana interaksi instrument wakaf, zakat, dan sedekah dalam meningkatkan kesejahteraan. Pada intinya, ekonomi Islam harus mampu menyediakan suatu cara untuk mengukur kesejahteraan ekonomi dan kesejahteraan sosial berdasarkan system moral dan sosial Islam.

7. Kebijakan Fiskal

Dalam ekonomi konvensional, kebijakan fiskal dapat diartikan sebagai langkah pemerintah untuk membuat perubahan-perubahan dalam sistem pajak atau dalam pembelanjaan (dalam konsep makro disebut dengan *government expenditure*). Tujuan kebijakan fiskal dalam perekonomian sekuler adalah tercapainya kesejahteraan, yang didefinisikan sebagai adanya benefit maksimal bagi individu dalam kehidupan tanpa memandang kebutuhan spiritual manusia. Fiscal terutama ditujukan untuk mencapai alokasi sumber daya secara efisien, stabilisasi ekonomi, pertumbuhan, dan distribusi pendapatan serta kepemilikan.

Dalam Islam kita kenal adanya konsep zakat, infak, sedekah, wakaf (ZISWA), dan lain-lain. Zakat merupakan kewajiban untuk mengeluarkan sebagian pendapatan atau harta seseorang yang telah memenuhi syarat syariat Islam guna diberikan kepada berbagai unsur masyarakat yang telah ditetapkan dalam syariat Islam. Sementara infak, sedekah, wakaf merupakan pengeluaran "suka rela" yang juga sangat dianjurkan dalam Islam. Dengan demikian, ZISWA merupakan unsur-unsur yang terkandung dalam kebijakan fiskal.[34]

Mekanisme pengelolaan zakat, dalam Al-Qur'an diatur dalam surah Al-Taubah ayat 60, yang antara lain menjelaskan para penerima zakat. Dengan turunnya ayat ini, maka tampak kebijakan fiscal dengan tegas menetapkan jenis-

jenis pengeluaran yang dapat dipergunakan atas dana zakat yang ada. Penggunaan dana zakat di luar ketetentuan ayat tersebut, tidak sesuai dengan ketentuan Al-Qur'an. Di satu pihak tampak jelas bagaimana ekonomi Islam sangat konsen pada kaum miskin yang derajat kehidupannya perlu dibantu dan ditingkatkan pada tingkatan yang layak. Islam satu-satunya agama samawt yang mewajibkan umatnya menyisihkan sebagian dari harta guna dibagikan pada fakir miskin. Di sini tampak jelas jalannya kebijakan fiscal dalam system perekonomian Islam.[35]

Catatan:

[1] Manuati Dewi, *Studi Ilmu Ekonomi Dalam Perspektif Filsafat Ilmu, Tinjauan dari Sudut Manajemen*, (Denpasar: Udayana University Press, 2012), h. 48 - 51

[2] Adam Smith, lahir di kota Kirkcaldy, Skotlandia pada tahun 1723. Semasa mudanya, dia belajar di Universitas Oxford dan dari tahun 1751 sampai 1764, dan dia menjadi professor filsafat di Universitas Glasgow. Buku pertama yang diterbitkan adalah *Thery of Moral Sentiments* yang menegakkan reputasinya di kalngan intelektual. Namun ketenarannya dicapai lewat karya besarnya, yaitu *An Inquiry Into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* atau lebih dikenal dengan *The Wealth of Nations* yang diterbitkan pada tahun 1776. Adam Smith wafat pada tahun 1790. Dia tidak memiliki anak dan tidak pernah menikah.

[3] Mark Skousen, *The Making of Modern Economics The Lives and Ideas of The Great Thinkers*, (Terj. Tri Wibowo Budi Santoso), (Jakarta: Prenada Media Grup, 2012), h.19-27.

[4] Lahir pada tahun 1818 di kota Trier, Jerman. Ayahnya seorang pengacara. Pada usia 17 tahun, Karl masuk di Universitas Bonn untuk juga belajar illmu hukum. Sempat pindah ke Universitas Berlin, dan berhasi meraih gelar Ph. D dalam bidang filsafat dari Universitas Jena. Dalam profesinya pernah beralih ke jurnalisme sebagai editor Rheinische Zeitung di Cologne. karena pandangan poliitiknya yang radikal, membuatnya pidah ke Paris dan bertemu Friederich Engels yang menjadi sahabatnya seumur hidupnya. Mereka bersama menulis sejumlah buku. Dari Prancis, Marx diusir dan kembali lagi ke Brussel, dan pada tahun 1847 berhasil menerbitkan karyanya yang berjudul *The Proverty oh Philosophy*. Selanjutnya Marx banyak melakukan riset menerbitkan buku *Das Capital* jilid pertama. Marx wafat pada tahun 1883, dan kelanjutan jilid dari buku *Das Capital* diedit dan diterbitkan oleh Engel dari catatan dan naskah yang ditinggalkan Marx.

[5] John Maynard Keynes**,** lahir pada 1883 (tahun ketika Marx meninggal) di tengah lingkungan yang terkenal. Dia adalah anak dari John Neville Keynes, seorang professor ekonomi di Cambridge University dan kawan dari Alfred Marshall. Neville hidup 3 tahun lebih lama ketimbang anaknya, meninggal pada 1949 pada usia 97 tahun. Ibunya Florence Adam Keynes, juga seorang terkenal, sebagai mayor pertama di Cambridge. Keynes bersekolah di Eton sebuah sekolah eksklusif dan kemudian masuk ke Cambridge University, dimana dia mendapat gelar matematika pada 1905. Keynes kelak menulis buku kontroversial tentang teori probabilitas. Setelah lulus, Keynes masuk ke British Civil Service, menghabiskan waktu bertahun-tahun di kantor urusan India (meskipun dia tak pernah mengunjungi India). Pada 1909 dia menjadi pengajar di Cambridge, dan dari 1911 sampai 1944 dia bertugas sebagai editor umum *Economic Journal* di Cambridge. Dia tidak mendapat pendidikan ekonomi, dan hanya mengikuti kuliah Alfred Marshall saja, tetapi dia dengan cepat menguasai keahlian untuk mengajar ekonomi. Pada akhir 1928 Keynes menulis 2 paper apa yang mempersoalkan "bahaya inflasi" yang membayangi Wall Street, dan menyimpulkan bahwa "tidak tampak adanya inflasi". Menjelang akhir 1920-an, dia terkenal

karena keahliannya dalam perdagangan mata uang, komoditas, dan saham. Dia adalah keyua National Mutual Life Insurance company dan bendahara di King's Collegde di Cambridge. Rekening pribadinya juga berisi surat perjanjian komoditas dan saham. Dia memegang kontrak bisnis karet, jagung, sutra, dan timah, dan beberapa saham perusahaan mobil Inggris. Kemudian Keynes meninggal dalam usia 62 tahun.

[6] Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, (Jakarta: Kencana Prenada Media 2011), h. 411.

[7] Abuddin Nata, lahir di desa Cibuntu, Kecamatan Ciampea, Kabupaten Bogor, Jawa Barat pada 2 Agustus 1954. Pendidikan dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah Jati Pinggir Tanah Abang, Jakarta hingga klas III. Dilanjutkan di Madrasah Wajib Belajar sambil mondok di pesantren Nurul Ummah Nagrog, Ciampea Bogor, Jawa Barat, tmat 1968. Tamat Pendidikan Guru Agama 4 tahun (PGA), dan juga sambil mondok di pesantren yang sama, dan tamat PGA 6 tahun sambil mondok di pesantren Jauharatun Naqiah, Cibeber, Cilegon, Serang, Banten (1975) Tamat Sarjana Muda (BA) jurusan Pendidikan Agama (1979), dan tamat Sarjana Lengkap jurusan Pendidikan Agama (1981) dari fak Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Pada tahun 1994 meraih gelar Magister Ilmu Agama Islam, dan tahun 1997 meraih gelar Doktor dengan disertasi Konsep pendidikan Ibnu Sina. Pernah mengikuti Post Doctorat Program pada Islamic Studies McGill University, Montreal Canada dengan judul penelitian *Al-Ghazali perception on Teacher Student Relationship.*

[8] Mustafa Edwin Nasution, dkk., *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), h. 16.

[9] Adi Warman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2012) h. 36.

[10] Mohamad Hidayat, *Pengantar Ekonomi Islam*, (Jakarta: PKES (Pusat Komunikasi Ekonomi Syariah, 2009) h. 99-100.

[11] Mohamad Hidayat, *Pengantar Ekonomi Islam…,*h. 100.

[12] Mohamad Hidayat, *Pengantar Ekonomi Islam…,*h. 106-107.

[13] Mustafa Edwin Nasution, dkk., *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam…*, 80.

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN
(Landasan Filosofis dan Tantangan yang Dihadapi)

Oleh: Masnun

A. Pendahuluan

Islamisasi pada hakekatnya telah dilaksanakan sejak zaman Nabi Muhammad SAW. terhadap kepercayaan, budaya dan adat istiadat Arab. Bahkan pada zaman keemasan Islam filsafat dan berbagai ilmu lainnya yang telah berkembang pada waktu itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Kemudian oleh para ilmuwan muslim diolah dan dikaji lebih mendalam kemudian dituliskan kembali sehingga menjadi ilmu dengan karakteristik baru yang lebih sesuai dengan ajaran Islam.

Ketika umat Islam berada pada masa keemasan dengan kemajuan di bidang ilmu pengetahuan, para pemuda Barat belajar di pusat-pusat peradaban Islam. Dengan semangat yang tinggi mereka mempelajari dan menerjemahkan karya-karya berbahasa Arab ke bahasa mereka. Ilmu dan metodologi dari umat Islam dapat mereka kuasai dengan baik sedang nilai-nilai agama Islam mereka tinggalkan. Seiring dengan berjalannya waktu, perkembangan ilmu pengetahuan di kalangan orang Barat semakin pesat tetapi di kalangan umat Islam justru mengalami kemandegan dan kemunduran.

Pada Abad ke-20 muncul kesadaran umat Islam bahwa ilmu pengetahuan yang dulu dipelajari oleh Barat dari umat Islam telah berkembang begitu pesatnya. Namun disayangkan perkembangan ilmu pengetahuan ini lepas dari nilai-nilai spiritual dan agama. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang begitu pesat memberikan manusia kekuatan untuk menguasai dan menundukkan alam. Tapi ternyata kekuatan itu sangat eksploitatif terhadap alam, bahkan terhadap manusia itu sendiri. Akibatnya kesejahteraan dan kemakmuran yang

diberikan ilmu pengetahuan tersebut justru mengancam kemanusiaan manusia, kelestarian alam dan keberlangsungan kehidupan manusia itu sendiri.

Dalam sejarahnya, sains Barat modern dibangun atas dasar semangat kebebasan dan penentangan terhadap doktrin ajaran Kristen, sehingga ia mencoba menampilkan pola berpikir yang berlawanan dengan tradisi pemikiran agama sebagai antitesis. Misi yang paling menyolok yang disisipkan ke dalam sains Barat modern itu adalah sekulerisasi. Konsep sekulerisasi disosialisasikan dan dipropagandakan sedemikian rupa sehingga pada akhirnya, konsep ini menjadi opini publik pada tingkat global.

Ada beberapa kelompok masyarakat yang paling dirugikan akibat penerapan konsep sekulerisasi pengetahuan Barat modern itu. Mereka adalah kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki ikatan moral dengan ajaran agamanya, terutama masyarakat Muslim. Ketika mengikuti arus perkembangan sains modern dari Barat, mereka secara sadar maupun terpaksa harus menggantikan nilai-nilai religius mereka dengan nilai-nilai sekuler yang sangat kontras. Kondisi inilah yang menjadi keprihatinan para pemikir muslim.[1]

Al-Attas[2] menyatakan bahwa tantangan terbesar yang secara diam-diam dihadapi oleh umat Islam pada zaman ini adalah tantangan pengetahuan, bukan dalam bentuk sebagai kebodohan, tetapi pengetahuan yang dipahamkan dan disebarkan ke seluruh dunia oleh peradaban Barat. Menurut Al-Faruqi[3] bahwa sistem pendidikan Islam telah dicetak di dalam sebuah karikatur Barat, sehingga ia dipandang sebagai inti *malaise* atau penderitaan yang dialami umat.[4]

Berangkat dari keprihatinan itu, sebagian pemikir muslim menggagas *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* sebagai upaya untuk menetralisir pengaruh sains Barat modern sekaligus menjadikan Islam sebagai paradigma ilmu pengetahuan, dan membersihkan pemikiran-pemikiran muslim dari pengaruh negatif kaidah-kaidah berpikir ala sains modern sehingga pemikiran muslim benar-benar steril dari konsep sekuler.

Meskipun istilah gagasan tersebut tergolong baru, namun konsep yang terkandung di dalamnya bukanlah baru, karena sudah lama dipraktekkan dalam sejarah intelektual Islam, cuma belum diungkapkan secara sistematik seperti pada zaman mutakhir ini. Kerangka oprasionalnya dicetuskan oleh tokoh-tokoh ilmuwan muslim seperti Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Ismail Raji Al-Faruqi, Fazlur Rahman, Syed Hussein Nasr, Kuntowijoyo dan lain-lain. Tokoh sentralnya yang paling populer adalah Ismail Raji Al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas pada tahun 1980-an. Namun jika ditelusuri ke belakang, pemikiran Al-Faruqi dan Al-Attas tentang gagasan ini ternyata diinspirasi oleh Muhammad Abduh dan lebih menajam pada sosok Muhammad Iqbal pada tahun 1928.

Melihat latar belakang yang mendorong munculnya gagasan ini, belum banyak berubah sejak pertama kali digagas dulu, apalagi masih ditanggapi pro dan kontra oleh banyak tokoh ilmuan muslim sampai sekarang, maka gagasan ini masih menarik untuk dijadikan obyek kajian. Karena itu dalam tulisan yang sederhana ini penulis akan berusaha mendiskripsikan landasan filosofisnya dan tantangan yang dihadapi dalam usaha merealisasikan gagasan ini.

B. Pengertian Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Tokoh *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* memberikan pengertian sendiri tentang istilah ini, sesuai latar belakang dan keahlian masing-masing. Menurut Sayed Husein Nasr[5] *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*–termasuk juga Islamisasi budaya adalah upaya menerjemahkan pengetahuan modern ke dalam bahasa yang biasa dipahami masyarakat muslim di mana mereka tinggal. Artinya *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* lebih merupakan usaha untuk mempertemukan cara pikir dan bertindak (epistemologis dan aksiologis) masyarakat Barat dengan Muslim.

Sejalan dengan itu, Hanna Djumhana Bastaman menyatakan bahwa *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah upaya menghubungkan kembali ilmu pengetahuan dengan agama, yang berarti menghubungkan kembali *sunnatullâh* (hukum alam) dengan Al-Qur'an, yang keduanya sama-sama ayat Tuhan. Pengertian ini didasarkan atas pernyataan bahwa ayat-ayat Tuhan terdiri atas dua hal: (1). Ayat-ayat yang bersifat linguistik, verbal dan menggunakan bahasa insani, yakni Al-Qur'an, dan (2). Ayat-ayat yang bersifat non-verbal berupa gejala alam.

Sementara itu, menurut Naquib al-Attas, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah upaya membebaskan ilmu pengetahuan dari makna, ideologi dan prinsip-prinsip sekuler sehingga terbentuk ilmu pengetahuan baru yang sesuai fitrah Islam. Dalam pandangan Naquib berbeda dengan Nasr, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* berkenaan dengan perubahan ontologis dan epistemologis terkait dengan perubahan cara pandang-dunia yang merupakan dasar lahirnya ilmu dan metodologi yang digunakan agar sesuai dengan konsep Islam. Sedang menurut al-Faruqi *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah mengislamkan disiplin-disiplin ilmu, atau tepatnya menghasilkan buku-buku pegangan di Perguruan Tinggi dengan menuangkan kembali disiplin-disiplin ilmu modern dalam wawasan Islam, setelah dilakukan kajian kritis terhadap kedua sistem pengetahuan Islam dan Barat. Pengertian ini lebih jelas dan oprasional dibanding pengertian sebelumnya, disamping Faruqi memang memberikan langkah-langkah operasional bagi terlaksananya program *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*.[6]

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* berarti upaya membangun paradigma keilmuan yang berlandaskan nilai-nilai Islam, baik pada aspek ontologis, epistemologis atau aksiologis. Secara subtansial

tujuannya adalah untuk meluruskan pemikiran-pemikiran orang Islam dari penyelewengan-penyelewengan sains modern yang sengaja ditanamkan.[7]

C. Landasan Filosofis Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Filsafat merupakan suatu usaha untuk mengkaji sesuatu secara mendalam dengan cara berpikir secara radikal, rasional dan menyeluruh, untuk menghasilkan kesimpulan universal. Kattsoff, menyatakan bahwa karakteristik filsafat adalah: berpikir secara kritis, sistematis, komprehensif, dan rasional untuk menghasilkan kesimpulan yang runtut (logis dan sistematis). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa apa yang dimaksud dengan landasan filosofis adalah landasan-landasan argumentatif-reflektif yang bersifat kritis, rasional dan sistematis berkenaan dengan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*.

Paling tidak ada dua alasan utama yang menjadi landasan filosofis munculnya *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*: *Pertama*, asumsi bahwa ilmu pengetahuan bersifat bebas nilai (*value free*), sebagaimana yang digembar-gemborkan para pemikir Barat sekuler sebenarnya sangat tidak realistis. Di Barat sendiri banyak para filosof yang menentangnya misalnya para filosof madzhab Frankfurt.[8] Di antara logika penolakan itu adalah bahwasanya ilmu yang dihasilkan oleh manusia pada hakikatnya adalah produk dari suatu agama atau budaya tertentu. Demikian, ia pasti tak bisa melepaskan diri dari praduga dan asupan nilai agama atau pun budaya tempat ia berasal.[9] Jadi yang dimaksud netral ternyata bukannya netral sama sekali, tapi netral dari agama. Dengan kata lain, netralisasi ilmu pengetahuan adalah kata lain dari sekularisasi ilmu pengetahuan. Karena itulah yang terjadi sama sekali bukannya netral, tapi berpihak pada ideologi sekuler, bahkan ilmu pengetahuan dibajak sebagai alat legitimasi dalam mengegolkan kepentingan-kepentingan pragmatis.

Dengan nada yang sama, Mulyadi Kartanegara membedakan antara ilmu dan fakta. Menurutnya, fakta boleh netral, tapi ilmu tidak mungkin netral. Padahal ilmu tidak hanya fakta, tapi juga penjelasan-penjelasan (rasionalisasi) dari sang ilmuwan atau dalam bahasa Barat perpaduan antara yang empiris dan rasional. Pemaknaan rasional atas fakta yang dilakukan oleh sang ilmuwan ini tentu saja tidaklah netral. Sebagai makhluk yang minimal berbudaya, ia tentu tak bisa melepaskan diri dari “kacamata budaya” yang ia pakai.[10]

Ketidaknetralan ilmu pengetahuan inilah yang kemudian membuatnya dapat “dinaturalisasi” dengan berbagai unsur atau pun nilai lain. Karenanya, Islam, sebagai agama yang sarat nilai (bahkan telah menjadi fenomena peradaban) juga dapat melakukan naturalisasi terhadap ilmu pengetahuan tersebut. Naturalisasi inilah yang pada tataran praktis sering disebut dengan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Secara lebih spesifik, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah proses desekularisasi ilmu pengetahuan dengan asupan nilai-nilai Islam. Atau dengan kata lain *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* berarti upaya membangun paradigma

keilmuan yang berlandaskan nilai-nilai Islam, baik pada aspek ontologis, epistemologis, maupun aksiologis.

Kedua, Islam tidak mengenal dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan. Dalam Islam, sumber pengetahuan juga tidak terbatas pada yang empiris dan rasional semata. Islam memasukkan dimensi metafisis (*ghaib*) dalam struktur epistemologinya. Alam, termasuk di dalamnya ilmu pengetahuan adalah realitas yang berhubungan erat dengan Tuhan dan dimensi gaib lain. Meminjam istilah Mulyadi Kartanegara, alam ini adalah cermin dari sifat-sifat Allah SWT. Ia adalah tanda (*ayat*) dari eksistensi Allah SWT.[11] Karenanya, ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang paralel, bahkan sebagai kesatuan struktur daripada Islam itu sendiri. Karena itu, gagasan Islamisasi merupakan respon positif untuk mewujudkan model pengetahuan baru yang utuh dan integral tanpa pemisahan diantaranya.

Pada tahun 1987, ketika slogan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* menjadi sangat populer, Syeikh Idris[12] menulis sebuah artikel yang mengingatkan agar beberapa masalah filsafat dan metodologi yang serius ditetapkan terlebih dahulu sebelum program Islamisasi yang berarti dapat dilaksanakan.

Sejalan dengan ide Al-Attas, Syeikh Idris berhujjah bahwa apa yang disebut ilmu pengetahuan masa kini adalah ilmu pengetahuan yang berada dalam kerangka filsafat ateis materialis yang berlaku di Barat, yang memungkinkan bagi umat Islam untuk mengislamkannya. Jadi, dia mengusulkan agar kita mengislamkan ilmu pengetahuan dengan: (1). Meletakkannya di atas fondasi Islam yang kuat, dan karena itu memperluas lingkupnya, membersihkannya dari kepalsuan yang bertopeng kebenaran, mencari fakta-fakta baru, dan melihat yang lama dalam teropong pandangan dunia Islam; dan (2). Mempertahankan nilai-nilai Islam dalam pencarian ilmu pengetahuan, baik dalam memilih bidang-bidang riset kita maupun aplikasi hasilnya. Dia membenarkan kemungkinan ilmu pengetahuan tetapi membatasi sumber-sumbernya hanya pada alam dan wahyu; akal dan persepsi indrawi, baginya bukanlah sumber ilmu pengetahuan, melainkan *daya muat* untuk ilmu pengetahuan. Dia menekankan bahwa metode ilmiah hendaknya dipergunakan untuk memastikan kebenaran ilmu pengetahuan agama, persis sebagaimana ia digunakan untuk ilmu pengetahuan bentuk lain sehingga pemahaman dan penafsiran kita terhadap teks-teks agama berdasarkan sumber-sumber yang autentik dan prosedur yang benar.[13]

D. Model-model dan Bentuk Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Ada beberapa model *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* yang bisa dikembangkan, antara lain: model purifikasi, modernisasi dan model neo-modernis. Purifikasi mengandung arti pembersihan atau penyucian. Dalam hal ini ilmu dibersihkan agar sesuai, sejalan dan tidak bertentangan dengan nilai dan norma Islam.

Cara yang ditawarkan oleh Al-Faruqi dan Al-Attas dikategorikan dalam model ini. Ini bisa dilihat dari pendekatan-pendekatan yang dikemukakan oleh kedua tokoh tersebut. Rencana kerja Islamisasi pengetahuan menurut kedua tokoh ini antara lain: (1). Penguasaan khazanah pengetahuan muslim; (2). Penguasaan khazanah pengetahuan masa kini; (3). Identifikasi kekurangan-kekurangan ilmu pengetahuan itu dalam kaitannya dengan ideal Islam; dan (4). Rekonstruksi ilmu-ilmu itu sehingga menjadi suatu paduan yang selaras dengan wawasan dan idealitas Islam.

Model modernisasi adalah membangun semangat umat Islam untuk selalu modern, maju, progresif terus menerus mengusahakan perbaikan-perbaikan bagi dirinya dan masyarakat agar terhindar dari keterbelakangan dan ketertinggalan di bidang IPTEK. Usaha ini dilakukan dengan memahami ajaran-ajaran dan nilai-nilai mendasar yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah dengan hanya semata-mata mempertimbangkan kondisi dan tantangan sosio-historis dan kultural yang dihadapi oleh masyarakat muslim kontemporer, tanpa mempertimbangkan khazanah intelektual muslim era klasik.

Sedang neo-modernis berupaya memahami ajaran-ajaran dan nilai-nilai mendasar yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah dengan mengikut-sertakan dan mempertimbangkan khazanah intelektual muslim klasik serta mencermati kesulitan-kesulitan dan kemudahan-kemudahan yang ditawarkan oleh dunia ilmu dan teknologi modern. Jargon yang dipakai adalah menjaga warisan lama yang masih baik dengan senantiasa mencari alternatif baru yang lebih baik dan relevan dengan situasi dan kondisi kontemporer [14]

Selanjutnya M. Amin Rais menampilkan lima bentuk untuk menciptakan kondisi dan iklim sains yang Islami, yaitu: *Pertama*, Islam tidak mengenal adanya kompartementalisasi bidang-bidang kehidupan manusia. Sehingga bidang pengembangan ilmu dan teknologi juga merupakan bagian integral kehidupan seorang muslim secara utuh. Karena itu, ilmu dan teknologi serta seluruh dimensi kehidupan lainnya terpadu dalam kehidupan tauhid. *Kedua*, seluruh kehidupan manusia muslim pada hakekatnya diabdikan kepada Allah SWT. *Ketiga*, sesuai dengan fungsi Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam maka ilmu dan teknologi dalam pandangan Islam adalah sarat nilai (*value-laden*), keduanya harus *committed* pada kebahagiaan umat manusia dan kelestarian ekologi. *Keempat*, ilmu dan teknologi boleh dikembangkan sejauh mungkin selama berlandaskan pada etik dan moral yang jelas. *Kelima*, harus terdapat korelasi positif antara pengembangan ilmu dan teknologi dengan peningkatan taqwa kepada Allah SWT.[15]

E. Metodologi dan Rencana Kerja Islamisasi Pengetahuan

Metodologi *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* mempunyai prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. Keesaan Allah, yang merupakan prinsip pertama dari agama Islam dan setiap sesuatu yang Islamiah, berisi keyakinan bahwa tidak ada tuhan selain Allah.
2. Kesatuan alam semesta. Sebagai konsekuensi logis dari keesaan Allah adalah perlunya memiliki kepercayaan adanya kesatuan ciptaan-Nya.
3. Kesatuan kebenaran dan kesatuan pengetahuan. Akal manusia membutuhkan pemberitaan wahyu dalam mengetahui perinsip keesaan Tuhan (keimanan). Iman tidak berada di atas akal sebagaimana akal tidak berada di atas iman. Iman dan akal tidak bertentangan.
4. Kesatuan hidup, yaitu segala disiplin harus menyadari dan mengabdi kepada tujuan penciptanya, sehingga muncul lagi adanya pernyataan bahwa beberapa disiplin ilmu sarat nilai, sedang ilmu lain bebas nilai.
5. Kesatuan umat manusia, yang isinya berupa pengakuan bahwa Allah adalah Maha Pencipta Yang Esa, maka keesaan Allah mempunyai hubungan penciptaan yang sama pada semua manusia.[16]

Adapun rencana kerja *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* diarahkan kepada tujuan-tujuan sebagai berikut:

a. Penguasaan disiplin ilmu modern;
b. Penguasaan khazanah Islam;
c. Penentuan relevansi Islam bagi masing-masing bidang ilmu modern;
d. Pencarian sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu modern;
e. Pengarahan aliran pemikiran Islam ke berbagai jalan dalam rangka mencapai pemenuhan pola rencana Allah SWT.

Tujuan-tujuan tersebut direalisasikan dengan melakukan dua belas langkah, sesuai dengan suatu urutan logis yang menentukan prioritas masing-masing langkah :

1. Penguasaan disiplin ilmu modern dilakukan dengan penguraian kategoris. Ilmu modern harus dipecah menjadi kategori, prinsip, metodologi, problema, dan tema;
2. Survei disiplin ilmu dilakukan untuk memantapkan pemahaman akan disiplin ilmu yang dikembangkan Barat;
3. Penguasaan khazanah Islam dengan sebuah antologi. Perlu ditemukan sampai seberapa jauh khazanah ilmiah Islam menyentuh dan membahas objek disiplin ilmu modern, agar proses Islamisasi tidak menjadi miskin dan kering;
4. Penguasaan khazanah ilmiah Islam melalui tahap analisis. Warisan Islam tersebut harus dianalisis dari perspektif masalah-masalah masa kini;
5. Penentuan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu;

6. Penilaian kritis terhadap disiplin ilmu modern pada fase perkembangannya masa kini;
7. Penilaian kritis terhadap perkembangan khazanah Islam pada masa kini;
8. Survei permasalahan yang dihadapi umat Islam;
9. Survei permasalahan yang dihadapi umat manusia;
10. Analisis kreatif dan sintesis dengan memadukan warisan Islam dengan disiplin ilmu modern dan mendobrak kemandegan pembangunan selama berabad-abad dalam rangka menghasilkan prestasi-prestasi ilmu modern;
11. Penuangan kembali disiplin ilmu modern dengan menggunakan kerangka Islam ke dalam kajian di universitas;
12. Penyebaran ilmu yang telah diIslamisasikan.[17]

F. Kontroversi Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Meski mendapat dukungan luas dari kalangan intelektual muslim dunia sehingga dilakukan konferensi beberapa kali,[18] gagasan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* ternyata menimbulkan pro-kontra, ada yang setuju dan ada yang tidak. Bagi kalangan yang mendukung Islamisasi ilmu, proyek ini merupakan gagasan kebangkitan umat Islam dari kemunduran karena dominasi Barat. Islamisasi akan menjadi basis peradaban umat untuk bangkit dari keterpurukan sebab sentral kemunduran umat dewasa ini adalah karena keringnya ilmu pengetahuan dan teknologi. Sementara itu Osman Bakar juga berpendapat tidak jauh berbeda. Ia menyatakan Islamisasi ilmu dibutuhkan umat Islam sebagai benteng intelektual, moral, dan spiritual dalam rangka pencapaian kemajuan IPTEK di dunia Islam.[19]

Ziauddin Sardar juga salah satu tokoh yang setuju terhadap *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Namun menurutnya Islamisasi bukanlah sekedar sintesis ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu Islam, melainkan harus dimulai dari aspek ontologi dengan membangun *world view* dengan berpijak pada epistemologi Islam.

Sementara Mulyanto mengatakan bahwa *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* sering dipandang sebagai proses penerapan etika Islam dalam pemanfaatan ilmu pengetahuan dan kriteria pemilihan suatu jenis ilmu pengetahuan yang akan dikembangkannya. Dengan kata lain, Islam hanya berlaku sebagai kriteria etis di luar struktur ilmu pengetahuan. Asumsi dasarnya adalah bahwa ilmu pengetahuan adalah bebas nilai. Konsekuensi logisnya mereka menganggap mustahil munculnya ilmu pengetahuan Islami, sebagaimana mustahilnya pemunculan ilmu pengetahuan Marxisme. Islam beserta ideologi-ideologi lainnya, hanya mampu merasuki subjek ilmu pengetahuan dan tidak pada ilmu itu sendiri. Islam hanya berlaku sebelum dan sesudah ilmu pengetahuan beraksi, lalu menyerahkan kedaulatan mutlak pada metodologi ilmu bersangkutan. Lebih lanjut Mulyanto

mengatakan bahwa *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, tak lain dari proses pengembalian atau pemurnian ilmu pengetahuan pada prinsip-prinsip yang hakiki yakni: tauhid, kesatuan makna kebenaran, dan kesatuan ilmu pengetahuan.[20]

Senada dengan Mulyanto, Haidar Bagir sungguhpun secara eksplisit tidak menjelaskan pengertian *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, namun secara implisit melihat bahwa *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* itu penting. Dalam kaitan ini, ia misalnya mengemukakan tentang perlunya dibentuk sains yang Islami. Hal ini didukung oleh tiga argumentasi sebagai berikut. *Pertama*, umat Islam butuh sebuah sistem sains yang memenuhi kebutuhan-kebutuhannya baik material dan spiritual. Sistem sains yang ada kini tak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Ini disebabkan sains modern mengandung nilai-nilai khas Barat yang melekat padanya; nilai-nilai ini banyak bertentangan dengan nilai-nilai Islam selain telah terbukti menimbulkan ancaman-ancaman bagi keberlangsungan hidup umat manusia di muka bumi. *Kedua*, secara sosiologis, umat Islam yang tinggal di wilayah geografis dan memiliki kebudayaan yang berbeda dengan Barat –tempat sains modern dikembangkan- jelas butuh sistem yang berbeda pula, karena sains Barat diciptakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakatnya sendiri. *Ketiga*, umat Islam pernah memiliki peradaban Islami dimana sains berkembang sesuai dengan nilai dan kebutuhan-kebutuhan umat Islam. Jadi sebetulnya, jika syarat-syarat untuk itu mampu dipenuhi, umat Islam punya alasan untuk berharap menciptakan kembali sains Islam dalam peradaban yang Islami pula.[21]

Tokoh terakhir yang penulis kemukakan sebagai pendukung *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah AM. Saifuddin.[22] Dia menyatakan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* adalah suatu keharusan bagi kebangkitan Islam, karena sentral kemunduran umat dewasa ini adalah keringnya ilmu pengetahuan dan tersingkirkannya pada posisi yang rendah. Akibatnya, umat Islam menjadi acuh tak acuh dan gagap terhadap IPTEK.[23]

Adapun pihak yang menolak atau tidak setuju dengan ide *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, antara lain, Usep Fahruddin. Menurutnya *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* bukan termasuk kerja ilmiah apalagi kerja kreatif. *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* tidak berbeda dengan pembajakan atau pengakuan terhadap karya orang lain. Sampai pada tingkat tertentu, Islamisasi tidak ubahnya kerja seorang tukang, jika ada seorang saintis berhasil menciptakan atau mengembangkan suatu ilmu, maka orang Islam menangkap dan mengislamkannya.[24]

Ketidaksetujuan yang lain disampaikan oleh Fazlur Rahman. Menurutnya *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* tidak diperlukan karena pada dasarnya semua ilmu telah Islam, tunduk dalam aturan *sunnatullah*. Islamisasi tidak berarti ilmu pengetahuan tidak terletak pada ilmu, namun pada aspek moralitas manusianya sebagai pengguna IPTEK. Bagi Fazlur Rahman ilmu pengetahuan tidak bisa diislamkan karena tidak ada yang salah di dalam ilmu pengetahuan. Masalahnya, hanya dalam menyalahgunakannya. Bahkan, ia berkesimpulan bahwa kita tidak

perlu bersusah payah membuat rencana dan bagan bagaimana menciptakan ilmu pengetahuan Islami. Lebih baik kita manfaatkan waktu, energi dan uang untuk berkreasi.[25]

Senada dengan Fazlur Rahman, Masdar F. Mas'udi mengatakan bahwa IPTEK sebagai fenomena yang independen, yang berada di luar diri manusia, sebenarnya tidak ada relevansinya dengan keislaman. Ini berarti bahwa Islamisasi baru memiliki relevansi dengan IPTEK ketika dilihat dari kaitan niat atau tujuan. Apabila suatu ilmu dimanfaatkan untuk tujuan *ma'ruf* maka ia berada dalam jalur keislaman. Sebaliknya jika ia dimanfaatkan untuk tujuan *munkar* maka ia berada dalam lingkup kekufuran.[26]

Sementara itu, Abdul Salam, berpandangan bahwa hanya ada satu ilmu universal yang problem-problem dan modalitasnya adalah internasional dan tidak ada sesuatu yang dinamakan ilmu Islam, seperti juga tidak ada ilmu Hindu, ilmu Yahudi, atau ilmu Kristen. Abdul Salam menceraikan pandangan hidup Islam menjadi dasar metafisis kepada sains. Ia menafikan bahwa pandangan hidup seseorang akan selalu terkait dengan pemikiran dan aktivitas seorang ilmuwan, sebagaimana diungkapkan Alparsalan Acikgenc bahwa seorang saintis akan bekerja sesuai dengan perspektifnya yang terkait dengan *framework* dan pandangan hidup yang dimilikinya.

Pervez Hoodbhoy menyangsikan keberadaan sains Barat, sains Islam, sains Yunani, atau peradaban lain dan berpandangan bahwa sains itu bersifat universal dan lintas bangsa, agama, atau peradaban. Menurutnya tidak ada sains Islam tentang dunia fisik dan usaha untuk menciptakan sains Islam (*Islamisasi ilmu pengetahuan*) merupakan pekerjaan sia-sia.

Kritik terhadap Islamisasi ini juga diajukan oleh Abdul Karim Soroush. Ia menyimpulkan bahwa *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* tidak logis atau tidak mungkin. Alasannya, realitas bukan Islami atau bukan pula tidak Islami. Oleh sebab itu, sains sebagai proposisi yang benar, bukan Islami atau bukan pula tidak Islami. Untuk itu, secara ringkas Soroush mengargumentasikan bahwa: (1). Metode metafisis, empiris, atau logis adalah independen dari Islam atau agama apapun. Metode tidak bisa diislamkan; (2). Jawaban-jawaban yang benar tidak bisa diislamkan. Kebenaran adalah kebenaran dan kebenaran tidak bisa diislamkan; (3). Pertanyaan-pertanyaan dan masalah-masalah yang diajukan adalah mencari kebenaran, sekalipun diajukan oleh non-Muslim; (4). Metode yang merupakan presupposisi dalam sains tidak bisa diislamkan. Dari keempat argumentasi ini, terlihat bahwa Soroush memandang realitas sebagai sebuah perubahan dan ilmu pengetahuan dibatasi hanya terhadap fenomena yang berubah.[27]

G. Tantangan Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Usaha ke arah proses *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* menghadapi beberapa tantangan, dan tantangan itu justru datang dari kalangan Islam sendiri. Mereka terdiri dari beberapa golongan: *Pertama*, golongan yang sependapat dengan gagasan ini secara teori dan konsepnya dan berusaha untuk mewujudkan dan menghasilkan karya yang sesuai dengan maksud dan tujuan Islamisasi Pengetahuan tersebut.

Kedua, golongan yang sependapat dengan gagasan ini secara teori dan konsepnya tetapi tidak berusaha untuk merealisasikan gagasan tersebut secara praktis.

Ketiga, terdapat golongan yang tidak sependapat dan sebaliknya mencemooh, mengejek dan mempermainkan gagasan ini. Golongan ini lazimnya berargumen bahwa semua ilmu datangnya dari Allah dan justru itu semua ilmu adalah benar dan secara tabiatnya sudah Islam.

Keempat adalah kalangan mereka yang tidak mempunyai pendirian terhadap gagasan ini. Mereka lebih suka mengikuti perkembangan pemikiran yang dirintis oleh sarjana lain atau pun mereka tidak peduli sama sekali.[28]

Tantangan paling besar saat ini dalam kelanjutan proses *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* dan merupakan *the real challenge* adalah komitmen sarjana dan institusi pendidikan tinggi Islam sendiri. Tantangan globalisasi yang terus berkembang seiring dengan perkembangan teknologi komunikasi dan informasi semakin membingungkan. Ilmu dianggap sebagai komuditas yang bisa diperjualbelikan untuk meraih keuntungan. Akibatnya, orientasinya pun ikut berubah, tidak lagi untuk meraih keridhaan Allah, tetapi untuk kepentingan diri sendiri. Universitas pun hanya berorientasi untuk memenuhi kebutuhan pragmatis, menjadi pabrik industri tenaga kerja, dan bukan lagi merupakan pusat pengembangan ide-ide ilmu pengetahuan. Dengan demikian, wajar jika Al-Attas mengungkapkan bahwa tantangan terbesar terhadap perkembangan gagasan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* muncul dari kalangan umat Islam. Tantangan yang tak kalah besarnya adalah akibat kedangkalan pengetahuan umat Islam terhadap agamanya.[29]

Selanjutnya Hamid Fahmi Zarkasyi mengatakan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* kontemporer, baik di Indonesia maupun di dunia Islam secara umum, belum berjalan sesuai yang diharapkan. Program *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) juga menghadapi kendala dan kini nyaris terhenti. Saya tidak tahu persis dimana letak kesalahannya, tapi dari perspektif *worldview,* kendalanya terletak pada *worldview* para pelakunya. Apakah para pendukung *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* kontemporer itu memiliki *worldview* yang cukup untuk memahami konsep Islamisasi dengan betul. Sebab di Indonesia eksponen "IIIT" justru mendukung paham sekularisasi. Ini sebuah kesalahan konseptual

serius yang akarnya adalah kerancuan konsep *worldview* Islam. Di Universitas Islam Internasional Malaysia (IIUM), kini banyak dosen yang tidak memahami arti *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* kontemporer, bahkan banyak yang tidak setuju. Mungkin hanya ISTAC yang konsisten dengan program ini, karena dikendalikan langsung oleh pencetusnya sendiri yaitu Syed Mohammad Naquib Al-Attas.

Anehnya lagi kini Islamisasi dicurigai sebagai sebuah gerakan politik dan secara irrelevan dianggap sebagai upaya-upaya konversi dari satu agama kepada agama Islam, dipadankan dengan Kristenisasi. Adapula yang menganggapnya gerakan anti-Barat. Tentu ini tidak menggembirakan. Yang menyedihkan tantangan itu justru berasal dari umat Islam sendiri, yaitu mereka yang telah terhegemoni oleh paham-paham atau epistemologi Barat. Mereka itu mempertahankan keadaan (terhegemoni) ini dengan keyakinan bahwa meniru Barat adalah satu-satunya jalan bagaimana umat Islam bisa maju. Meskipun mereka itu sebenarnya mempertahankan *status quo*, tapi seringkali mereka justru menuduh Islamisasi sebagai membela *status quo*. Kini, gencarnya program liberalisasi otomatis akan berindikasi anti-Islamisasi. Sebab Liberalisasi adalah anti *worldview*, anti otoritas dan struktur keilmuan, sedangkan Islamisasi adalah sebaliknya.[30]

Kemudian AM Saefuddin dalam bukunya *Islamisasi sains dan kampus* mengatakan; Gagasan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* kini sudah menjangkau usia lebih kurang 30 tahun, jika kita menghitungnya bermula dari Persidangan Sedunia Pertama pendidikan Islam di Makkah pada tahun 1977. Namun kini, stamina bagi *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* kelihatan berada di tingkat paling rendah. Mungkin ini terjadi karena beberapa faktor: *Pertama*, ketiadaan pemimpin yang mempunyai visi pengIslaman ilmu pengetahuan semakin dirasakan ketika pemimpin berwibawa dari institusi yang terlibat dengan misi ini, mengundurkan diri atau dicopot karena desakan politik atau masalah-masalah internal lain.

Kedua, peristiwa September 11 juga memberi dampak karena setelah itu kebanyakan institusi pendidikan Islam, baik dalam Negara Islam sendiri atau bukan Negara Islam dipantau oleh Amerika Serikat sebagai upaya memberantas terorisme.

Ketiga, walaupun ketika keadaan aman, tidak terdapat strategi jangka panjang dan jangka pendek yang dirancang oleh institusi berkenaan untuk memahamkan warganya dari segi falsafah Islamisasi sains dan juga penggarapan falsafah ilmu warisan Islam dan Barat.

Keempat, para intelektual kita lemah dari segi falsafah-metafisik, epistemologi, nilai, maupun dari segi *tasawwur*, tetapi kita tidak mengambil usaha memperkokoh pemahaman mereka supaya mereka memahami pertempuran peradaban yang terjadi diperingkat tinggi yang hanya dapat difahami oleh cendekiawan. Justru, intelektual kita tidak merasakan urgensi.

Kelima, adalah kesibukan intelektual muda membuat penyelidikan empirikal demi kemajuan proyek ini. Hal ini sesuai dengan ungkapan yang lazim didengar di Barat *publish or perish* (terbit atau binasa). Maka, waktu mereka sepenuhnya diberikan kepada usaha riset tanpa meninggalkan ruang untuk pemikiran tinggi. Kita tidak menafikan kepentingan penyelidikan empirikal khususnya untuk disiplin sains dan kegunaannya sama penting bagi kemakmuran ummah. Namun, ahli sains kita tidak berlandaskan pada aqidah yang kokoh dan falsafah yang dalam sebagaimana ahli sains Barat. Oleh karena itu, mereka tidak dapat memberi sumbangan yang sangat bermakna kepada umat.[31]

H. Penutup

Program *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* sebagai sebuah usaha "kontra-hegemoni" sekaligus "ideologi perlawanan" terhadap upaya dominasi peradaban Barat yang mencengkram baik lewat kolonialisme, neo-kolonialisme maupun "invasi pemikiran", jelas sangat penting, karena *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* berarti "menyiram" kekeringan ilmu pengetahuan dari nilai-nilai transenden sehingga mampu menjawab keluh kesah manusia modern yang akibat peradaban masa kini berubah bak "robot organic" karena menjadi korban kemajuan ilmu pengetahuan yang tidak dibarengi dengan nilai-nilai ajaran Allah dan Rasul-Nya.

Di tengah-tengah perdebatan di sekitar setuju atau tidak setuju terhadap program ini, pada akhirnya akan menjadi suatu keharusan. Lahirnya Industri perbankan yang berbasiskan syariah seperti yang dipraktikkan pada Bank Muamalat Indonesia (BMI), Bank Syariah Mandiri, dan lain sebagainya menunjukkan pentingnya nilai-nilai Islam terintegrasi ke dalam sistem perekonomian yang dikembangkan masyarakat. Demikian pula praktik kehidupan kenegaraan yang semakin menuntut perlunya ditegakkan asas keadilan, kejujuran, demokrasi, transparansi, dan sebagainya menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam perlu diintegrasikan ke dalam praktik kenegaraan. Demikian pula beralihnya status IAIN/STAIN menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) yang ditujukan pada upaya mengintegrasikan ilmu agama dan umum, juga merupakan bukti perlunya program *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* itu dilaksanakan.

Perdebatan para pemikir muslim tentang gagasan *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* ini, sebenarnya hanya pada tataran istilah dan modelnya saja tapi mereka sepakat pada visi, misi dan tujuannya. Sehingga pada tataran tehnisnya mereka melakukannya dengan istilah dan modelnya sendiri-sendiri. Hal itu tidak menjadi problem yang penting mereka menuju kepada sebuah muara yang sama. Yang menjadi problem kalau mereka sibuk berdebat tanpa diiringi dengan aksi sehingga akan sama nasibnya dengan orang-orang yang berdebat selama beberapa abad dalam bidang ilmu Fiqh dan Ilmu Kalam tapi tidak menghasilkan apa-apa. Kita yakin gagasan ini sudah membuka mata dan pikiran umat Islam untuk

mengembalikan kejayaannya dimasa yang akan datang. Umat Islam tidak boleh terperosok dalam lobang yang sama dua kali.

Catatan:

[1] Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 115 - 116.

[2] Syed Muhammad Naquib al-Attas lahir di Jawa Barat, Indonesia, 5 September 1931. Pada usia 5 tahun ia dibawa ke Johor Malaysia, untuk dididik oleh saudara ayahnya, Encik Ahmad, kemudian Ny. Azizah, istri Engku Abd al-Aziz ibn Abd Majid seorang Menteri Besar Johor. Namun, pada masa penjajahan Jepang, Naqquib pulang ke Jawa Barat dan masuk di pesantren *al-Urwah al-Wusta*, Sukabumi, belajar bahasa Arab dan Agama Islam. Empat tahun kemudian, tahun 1946, Naquib kembali ke Malaysia. Di negeri jiran ini ia masuk dan bersentuhan dengan pendidikan modern, *English college,* di Johor Baru, dan selanjutnya masuk Dinas Militer, dan karena prestasinya yang cemerlang ia berkesempatan mengikuti pendidikan militer di Easton Hall, Chester, Inggris, tahun 1952-1955. Namun, Naquib rupanya lebih tertarik pada dunia akademik dibanding militer, sehingga ia keluar dari Dinas Militer dengan pangkat terakhir Letnan. Karier akademiknya setelah keluar dari Dinas Militer adalah masuk ke University of Malay, Singapura, 1957-1959. Kemudian melanjutkan di McGill University, Kanada, untuk kajian keislaman sampai memperoleh master tahun 1963. Selanjutnya menempuh program Doktor pada *School of Oriental and African Studies*, Universitas London, yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai pusat kaum orientalis.

[3] Ismail Raji al-Faruqi lahir 1 Januari 1921M, di Jaffa, Palestina, sebelum wilayah ini diduduki Israel. Pendidikan awalnya ditempuh di *College des Ferese*, Libanon, kemudian di *American University*, Beirut, Jurusan Filsafat. Pada 1941 setelah meraih *Bachelor of Arts*, ia bekerja sebagai pegawai pemerintah (PNS) Palestina di bawah mandat Inggris. Empat tahun kemudian, karena kepemimpinannya yang menonjol, Faruqi diangkat sebagai Gubernur di propinsi Galelia, Palestina pada usia 24 tahun. Namun, jabatan ini tidak lama, karena tahun 1947, propinsi tersebut jatuh ke tangan Israel, sehingga ia hijrah ke Amerika, setahun kemudian. Setahun di Amerika, Faruqi melanjutkan studinya di Universitas Indiana sampai meraih gelar master dalam bidang filsafat tahun 1949. Tahun 1952 ia meraih gelar Ph.D dari Universitas Indiana. Namun apa yang dicapai ini tidak memuaskannya, karena itu ia kemudian pergi ke Mesir untuk lebih mendalami ilmu-ilmu keislaman di *Universitas Al-Azhar Kairo*. Tahun 1959, Faruqi mengajar di *McGill,Montreal* Kanada. Selanjutnya tahun 1968 ia menjadi guru besar Pemikiran dan Kebudayaan Islam pada *Temple University, Philadelphia*. Di sini Faruqi mendirikan Departemen Islamic Studies sekaligus memimpinnya sampai akhir hayatnya, 27 Mei 1986.

[4] Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam(Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan)*, (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2003), h. 330

[5] Sayyid Husein Nasr lahir pada tanggal 7 April 1933, dari keluarga terpelajar. Pendidikan awalnya dijalani di Teheran kemudian melanjutkan ke *Massachusetts Institute of Technologi* (MIT) – AS, dan meraih gelar B.Sc. dalam bidang Fisika dan Matematika Teoritis, tahun 1954, dan seterusnya meraih M.Sc dalam bidang geologi dan geofisika dari Harvard. Namun, pada jenjang berikutnya Nasr lebih tertarik pada filsafat sehingga meraih P.hD dari Harvard tahun 1958. Nasr pernah datang ke Indonesia, Juni 1993.

[6] A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 239-240

[7] Mujamil Qomar, *Epistemologi…*, h. 117.

[8] Mazhab Frankfurt ialah sebuah nama yang diberikan kepada kelompok filosuf yang memiliki afiliasi dengan Institute Penelitian Sosial di Frankfurt, Jerman. Beberapa filosuf terkenal yang dianggap sebagai anggota mazhab Frankfurt ini antara lain Theodor Adorno, Walter Benjamin, dan jurgen Habermas. Diantara karya-karya terkenal yang dihasilkan para pemikir Mazhab Frankfurt antara lain Dialectic of Enlightenment, Minima Moralia dan Illuminations.

[9] Budi Handrianto, *Islamisasi Sains: Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), h. 74 - 75

[10] Mulyadi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 120.

[11] Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 40.

[12] Jaafar Syeikh Idris, seorang ulama Sudan yang pernah mengajar di Universitas King Abdul Aziz, Arab Saudi, dianggap oleh beberapa penulis sebagai cendekiawan pelopor.

[13] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 415-416.

[14] Abuddin Nata, (et al), *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2005), h. 143-145

[15] Khoiron Rosyadi, *Pendidikan Profetik,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 101-102

[16] Zubaedi, *Islam dan Benturan Antarperadaban*, (Yogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), h. 58-59.

[17] Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, (Terj. Anas Mahyudin), (Bandung: Pustaka, 1984), h. 99 – 115

[18] Konferensi Internasional pertama tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan diadakan di Swiss pada tahun 1977. Konfrensi kedua diadakan di Islamabad, Pakistan tahun 1983. Konferensi ketiga diadakan di Kuala Lumpur Malaysia pada tahun 1984. Konferensi keempat diadakan di Khortum, Sudan pada tahun 1987.

[19] Hasan Baharun dan Akmal Mundiri, *Metodologi Studi Islam Percikan Pemikiran Tokoh dalam membumikan Agama* (Yogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), h. 117.

[20] Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011), h. 408.

[21]Abudin Nata, *Metodologi…*, h. 409

[22] Ahmad M. Saefuddin, lahir di desa Kudu keras, kecamatan Babakan, Kabupaten Cirebon pada 8 Agustus 1940. Setelah melalui pendidikan madrasah diniyah dan sekolah, memperoleh kesarjanaan Sosial Ekonomi IPB tahun 1966 dan Doktor Ekonomi Pertanian *Universitas Justus Liebig*, Jerman Barat, tahun 1973.

[23] A. Khudori Soleh, *Wacana…*, h. 245.

[24] A. Khudori Soleh, *Wacana…*, h. 246

[25] Hasan Baharun dan Akmal Mundiri, *Metodologi…*, h.117-118.

[26] Zainuddin, *Filsafat Ilmu Perspektif Pemikiran Islam,* (Bayumedia, 2003), h.165 -166

[27]Hasan Baharun dan Akmal Mundiri, *Metodologi…*, h. 119 – 120

[28] Rosnani Hashim, *"Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, dan Arah Tujuan*. (Online), (http://www.menaraislam.com, diakses 21 September 2013)

[29]Hasan Baharun dan Akmal Mundiri, *Metodologi…*, h. 121

[30] AM. Saefuddin, *Islamisasi Sains dan Kampus*, (Jakarta: PT PPA Consultants, 2010), h. xix-xx

[31] AM. Saefuddin, *Islamisasi…*, h. 46-47

PERKEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN DALAM PERADABAN ISLAM

Oleh: Helmi

A. Pendahuluan

Kajian tentang "*The Islamic Civilization*" atau peradaban Islam tidak bisa lepas dari peradaban Arab yang menjadi tempat lahirnya agama Islam. Oleh karena itu, terkadang peradaban ini disebut dengan peradaban Arab, karena pertama kali peradaban ini muncul di kalangan bangsa Arab, sekalipun kemudian meluas dan dikembangkan oleh generasi Islam selain bangsa Arab, baik melalui transfer ilmu, kesamaan tipologi dan standar, maupun bahasa dan tulisannya. Selain itu, peradaban ini disebut peradaban Arab karena sebagian tokoh terbesarnya seperti; Hunain ibn Ishaq, Yohana ibn Masawih, Nabit ibn Qarrah dan Ali Abbas Al-Majusi mereka adalah orang-orang Arab non-muslim.

Sedangkan penyebutannya sebagai peradaban Islam, karena ia sebagai penggagasnya dan selamanya akan menjadi kekuatan yang menggerakkannya dengan dengan ajaran-ajarannya. Di sisi lain, penyebutan sebagai peradaban Islam ini dikarenakan sebagian tokohnya yang terbesar adalah orang Islam non-Arab seperti; Ibnu Sina, Al-Biruni, Abu Bakar Al-Razi, dan Al-Khawarizmi.[1]

Terlepas dari perbedaan penyebutan tersebut, faktor utama dalam sebuah peradaban besar adalah Ilmu pengetahuan. Sebagai faktor utama dalam perkembangan peradaban, ilmu pengetahuan mendapatkan perhatian yang serius dalam Islam. Masa sebelum kedatangan Islam yang disebut dengan Masa Jahiliyah, misalnya, merupakan argumentasi penting bahwa Islam datang dengan membawa ilmu pengetahuan dan meminimalisir kebodohan. Predikat "jahiliyah" bukan berarti bangsa Arab sebelum Islam datang tidak memiliki peradaban dan mengenal peradaban-peradaban lainnya. Beberapa abad sebelum Islam muncul, daerah Arab telah mengenal peradaban lembah Nil, peradaban lembah Daljah dan

Furat, peradaban Syam, peradaban Yaman, peradaban Tunis, peradaban Bahrain, peradaban Yunani, peradaban India dan peradaban Persia.[2]

Ketika Islam datang sebagai agama dengan membawa benih-benih peradaban yang besar dan secara terang-terangan menghimbau untuk mempelajari ilmu dan menjadikannya sebagai jalan utama kehidupan, maka para pecinta ilmu mulai mempelajari warisan peradaban yang telah ada sebelumnya. Dalam lembaran sejarah peradaban Islam, kita bisa melihat hubungan yang harmonis antara agama dan akal, selama lima abad, dimulai dari abad kedelapan sampai abad ketiga belas masehi. Hal tersebut sangat wajar terjadi, karena dalam Islam, akal sebenarnya mempunyai kedudukan yang amat tinggi dan posisi penting dalam Islam.

Substansi Al-Qur'an sebagai sumber utama agama Islam juga menjadi bukti bahwa Islam sangat mengapresiasi ilmu pengetahuan. Misalnya, dalam wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad saw.[3] Kata *Iqra',* sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, terambil dari akar kata yang berarti menghimpun. Dari menghimpun, lahir aneka makna seperti menyampaikan, menelaah, mendalami, meneliti, mengetahui ciri sesuatu, dan membaca teks tertulis maupun tidak. Wahyu pertama itu tidak menjelaskan objek yang harus dibaca, karena Al-Qur'an menghendaki umatnya membaca apa saja selama bacaan tersebut *bismi Rabbik*, dalam arti bermanfaat untuk kemanusiaan. Lebih lanjut, Shihab menyatakan bahwa kata *iqra'* berarti bacalah, telitilah, dalamilah, ketahuilah ciri-ciri sesuatu; bacalah alam, tanda-tanda zaman, sejarah maupun diri sendiri, baik yang tertulis maupun tidak.[4] Makna yang terkandung dalam kitab suci ini sangat dipahami dan diaktualisasikan oleh umat Islam pada masa dahulu sehingga banyak karya-karya besar yang dihasilkan oleh mereka.

Kemajuan yang dicapai Islam selama periode klasik[5] telah membuat berbagai bangsa tertarik untuk melihat dan mempelajari Islam. Kekaguman atas Islam, misalnya dikemukakan oleh Abraham S. Halkin dalam bukunya *The Judeo-Islamic Ages and Ideas of The Jewish People*.[6] Halkin menyatakan bahwa orang Arab adalah bangsa yang sadar dan berperilaku baik. Sekalipun mereka para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak memandang peradaban negeri-negeri yang mereka taklukkan dengan sikap menghina. Kekayaan budaya Syiria, Persia, dan Hindu mereka salin ke bahasa Arab. Para khalifah, gubernur, dan tokoh-tokoh lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penerjemahan, sehingga kumpulan ilmu pengetahuan non-Islam banyak ditemukan dalam bahasa Arab.

Namun dalam perkembanganya, perjalanan Islam terklasifikasi dalam fase-fase fluktuatif; dari fase penciptaan pondasi, fase kejayaan, fase desentralisasi, fase kemunduran, fase kemajuan material hingga fase kebangkitan, di mana pada tiap fase memiliki karakteristik khas yang membedakannya dengan fase peradaban lainnya.

B. Pandangan Islam terhadap Ilmu Pengetahuan

Islam sebagai agama yang membawa peradaban baru tentu memiliki batasan terhadap peradaban itu sendiri, sehingga tujuan untuk mencapai kehidupan yang lebih baik dari peradaban sebelumnya bisa tercapai. Peradaban Islam memiliki empat karakteristik fundamental;[7] *Pertama,* peradaban Islam bersifat universal (*al-'alamiyah*), bahwa peradaban Islam tidak dibatasi oleh letak geografis, generasi, kurun waktu, suku, bangsa dan penyekat-penyekat lainnya.[8] Dalam hadis, secara tegas Nabi Muhammad saw. Menyatakan universalitas risalahnya.

عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود ...[٩].

Artinya: "*Diriwayatkan dari Jabir ibn Abdillah Al-Anshary, ia berkata: Rasulullah saw bersabda, "Aku diberikan lima hal yang tidak pernah diberikan kepada seorang Nabipun sebelumku. Setiap Nabi diutus khusus untuk kaumnya saja, sementara aku diutus untuk golongan ras merah, hitam dan seterusnya..."*

Dalam hadis lain, juga dijelaskan:

والله الذي لا إله إلا هو، إني لرسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة...[١٠]

Artinya: "*Demi Allah yang Tiada Tuhan selain Dia, Sungguh aku adalah utusan Allah untuk kalian dan untuk seluruh umat manusia.*"

Kedua, *Tawhid*. Islam merupakan sebuah sistem yang terbangun dari sebuah komitmen terhadap *tawhid*, ke-Esaan Allah Swt. Sebagai sebuah sistem, tentunya Islam memiliki keterlibatan dan manifestasi-manifestasi historis dalam bentuk hukum, pemikiran teologi, dan kebudayaan.[11] Karakteristik ini menguatkan karakteristik pertama, di mana kualitas seseorang dalam Islam bukan didasarkan pada strata sosial, tetapi didasarkan kepada kualitas ketakwaannya kepada yang maha Esa.[12] Hal ini berbeda dengan peradaban lainnya yang mengklasifikasikan masyarakatnya kepada beberapa kelompok; kelas elit, kelas menengah, dan kelas *alit*.

Ketiga, Al-Tawâzun wa al-Wasthiyah (keseimbangan dan moderat). Dalam Islam, harus ada *balance* antara aspek materi (*madiyah*) dan non-materi (*ruhiyah*). Kebahagian, dalam perspektif Islam, hanya bisa diraih dengan mengintegrasikan dan menyeimbangkan antara kedua aspek tersebut. Islam juga mengharuskan umatnya untuk menyeimbangkan antara dimensi akal dan wahyu, ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum.[13] Kata *'ilm* sendiri dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuknya terulang sebanyak 854 kali. Kata ini digunakan dalam arti proses

pencapaian pengetahuan dan objek pengetahuan. *'Ilm* dari segi bahasa berarti kejelasan, karena segala yang terbentuk dari akar katanya mempunyai ciri kejelasan.[14] Dalam pandangan Al-Qur'an, ilmu adalah keistimewaan yang menjadikan manusia unggul terhadap makhluk-makhluk lain guna menjalankan fungsi kekhalifahan.[15] Manusia, dalam pandangan Al-Qur'an memiliki potensi untuk meraih ilmu dan mengembangkannya dengan seizin Allah. Oleh karena itu, bertebaran ayat yang memerintahkan manusia menempuh berbagai cara untuk mewujudkan hal tersebut. Berkali-kali pula Al-Qur'an menunjukkan betapa tinggi kedudukan orang-orang yang berpengetahuan.[16]

Keempat, peradaban Islam memiliki karakter *Al-Shibghoh Al-Akhlaqiyah* (menekankan pada aspek moral). Dalam sistem kehidupan, Islam memiliki sistem nilai yang luhur dalam setiap aspek kehidupan; ekonomi, budaya, politik, berbangsa, bernegara dan sebagainya.

إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[١٧].

Artinya: "*Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*"

Ilmu pengetahuan dalam konsep Islam juga harus selaras dengan karakter peradaban Islam. Ilmu Pengetahuan harus berwatak humanis-religius, yang setidaknya didasarkan pada beberapa prinsip berikut:[18]

Pertama, ilmu pengetahuan dalam Islam dikembangkan dalam kerangka tauhid atau teologi. Yaitu teologi yang bukan semata-mata meyakini adanya Allah Swt. dalam hati, mengucapkan dengan lisan dan mengamalkan dengan tingkah laku, melainkan teologi yang menyangkut aktivitas mental berupa kesadaran manusia yang paling dalam perihal hubungan manusia dengan Allah Swt., lingkungan dan sesama. Lebih tegasnya adalah teologi yang memunculkan kesadaran, yakni suatu mitra yang paling dalam diri manusia yang merubah pandangan dunianya dan kemudian menghasilkan pola sikap dan tindakan yang selaras dengan pandangan dunia itu. Oleh karena itu, teologi pada ujungnya akan mempunyai implikasi yang sangat sosiologis, sekaligus antropologis.[19]

Dengan pandangan teologi yang demikian, maka alam raya, manusia, masyarakat dan Tuhan merupakan satu kesatuan yang saling berhubungan. Alam raya terikat oleh hukum alam (*nature of law*) yang dalam istilah Islam disebut sunnatullah, aturan Allah. Alam raya ini selanjutnya menjadi obyek kajian dalam pengembangan ilmu pengetahuan seperti ilmu fisika, biologi, kimia dan sebagainya. Demikian pula manusia dalam pandangan Islam adalah merupakan ciptaan Allah. Secara fisik, manusia terikat dengan hukum sunnatullah, dan secara psikis ia terikat dengan nilai-nilai Ilahiah atau kecenderungan kepada agama dan kebenaran.[20]

Dengan prinsip tauhid seperti ini, maka seluruh ilmu pengetahuan, baik ilmu yang dasar kajian alam (sains), maupun ilmu yang dasar kajiannya manusia, masyarakat dan wahyu, pada hakikatnya adalah ayat-ayat Allah. Bentuk dan macam ilmu itu berbeda-beda, tetapi semuanya bermuara kepada Yang Satu.

Kedua, ilmu pengetahuan dalam Islam hendaknya dikembangkan dalam rangka untuk bertakwa kepada Allah Swt. hal ini penting ditegaskan, karena dorongan Al-Qur'an untuk mempelajari fenomena alam dan sosial tampak kurang diperhatikan, sebagai akibat perhatian dakwah Islam yang semula lebih tertuju untuk memperoleh keselamatan di Akhirat. Hal ini mesti diimbangi dengan perintah kepada Allah dalam arti yang luas, termasuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Menyesuaikan motivasi pengembangan ilmiah dengan ajaran Islam selain akan meningkatkan kuantitas juga kualitas ilmiah, karena motivasi utama tidak untuk mendapatkan popularitas dan imbalan materi semata atau sekedar ilmu untuk ilmu, melainkan mengembangkan ilmu yang didorong oleh keikhlasan dan rasa tanggung jawab kepada Allah. Dengan cara demikian, tujuan humanis ilmu pengetahuan bisa tercapai dan tidak digunakan untuk tujuan-tujuan yang membahayakan dan merugikan manusia.

Ketiga, reorientasi pengembangan ilmu pengetahuan harus dimulai dengan suatu pemahaman yang segera dan kritis atas epistemologi Islam klasik dan suatu rumusan kontemporer tentang konsep ilmu. Perubahan harus ditafsirkan dalam rangka struktur fisik luarnya, dan infrastruktur dari gagasan epistemologi Islam yang harus dipulihkan secara keseluruhan. Dengan kata lain, pengembangan ilmu pengetahuan dalam bentuk lahiriahnya, jangan sampai menghilangkan makna spiritualnya, yakni sebagai sarana untuk menyaksikan kebesaran Tuhan. Roger Garaudi menegaskan bahwa setiap ilmu, di samping memiliki makna yang dapat dicerna oleh akal, juga harus memiliki makna yang dapat dirasakan. Ilmu matematika misalnya, memiliki makna *intelegible* (dapat dipikirkan), juga memiliki makna *sensible* (dapat dirasakan).[21] Angka satu misalnya adalah merupakan permulaan dalam hitungan yang melambangkan adanya Tuhan sebagai awal segala sesuatu. Jika di belakang angka satu terdapat dua belas angka nol, maka menjadi satu triliun. Namun tanpa angka satu di depan angka nol, seberapa banyak angka nol pun tidak ada maknanya.

Keempat, ilmu pengetahuan harus dikembangkan oleh orang yang memiliki keseimbangan antara kecerdasan moral dan spiritual. Hal ini sesuai dengan apa yang terjadi dalam sejarah abad klasik, di mana para ilmuwan yang mengembangkan ilmu pengetahuan adalah pribadi-pribadi yang senantiasa taat beribadah kepada Allah dan memiliki kesucian jiwa dan raga. Ibnu Sina misalnya, sebagaimana diinformasikan oleh Mohammad Athiyah Al-Abrasyi, memiliki kebiasaan spiritual saat menemui kesulitan intelektual. Dikatakan:[22]

إذا وجد شيئا مشكلا، فيذهب إلى المسجد ثم يتوضأ ويصلي ويدعو حتى يكشف ما يحجب به

Artinya: *"Jika Ibnu Sina menemui kesulitan, ia pergi ke masjid kemudian berwudlu, shalat dan berdoa hingga sesuatu yang menutupi kecerdasannya dapat tersingkap*."

Kelima, ilmu pengetahuan harus dikembangkan dalam kerangka integral. Yakni ilmu agama dan ilmu umum walaupun bentuk formalnya berbeda-beda, namun dalam hakikatnya sama, yaitu sama-sama sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah Swt. Dengan paradigma demikian, maka tidak ada lagi perasaan yang merasa lebih unggul antara satu dengan lainnya. Ilmu-ilmu agama berkaitan dengan pembinaan mental, moral dan ketahanan batin, sedangkan ilmu-ilmu umum berkaitan dengan pembinaan fisik, intelektual dan ketrampilan.

C. Fase Perkembangan Ilmu Pengetahuan dalam Peradaban Islam

Harun Nasution menyimpulkan bahwa periode perkembangan sejarah Islam bisa dikelompokkan ke dalam tiga masa, yaitu; 1) masa klasik, antara tahun 650-1250 M, 2) masa pertengahan, antara tahun 1250-1800 M, 3) masa modern, sejak tahun 1800 M sampai sekarang.[23]

1. Periode Klasik (650-1250 M)

Di zaman inilah daerah Islam meluas melalui Afrika Utara sampai ke Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India di Timur. Daerah-daerah itu tunduk kepada kekuasaan Khalifah yang pada mulanya berkedudukan di Madinah, kemudian di Damaskus dan terakhir di Baghdad.

Periode klasik ini dimulai dengan periode peletakan pondasi peradaban oleh Nabi Muhammad saw yang kemudian diteruskan oleh *khulafaur rasyidin* dan dikembangkan era *daulah* (dinasti) Bani Umayyah. Dalam mendeskripsikan sejarah penyebaran Islam periode khilafah awal, maka analisis weberian dianggap cukup relevan. Max Weber menekankan bahwa faktor ide atau gagasan atau pemikiran merupakan faktor yang sangat menentukan adanya perubahan sosial.[24]

Dalam konteks ini, ide-ide yang terkandung dalam Al-Qur'an mempengaruhi struktur sosial kemasyarakatan dan membentuk struktur baru. Kehadiran Nabi Muhammad dengan nilai-nilai baru telah mempengaruhi struktur sosial masa itu hingga dewasa ini. Bahkan, tatanan dunia secara keseluruhan tidak dapat dilepaskan dari gagasan-gagasan yang terinspirasi dari Al-Qur'an yang dibawa Nabi. Ide-ide atau gagasan pemikiran itu tentunya baru terlihat memiliki arti sosial jika sudah diwujudkan dalam berbagai

pergumulan dan perubahan budaya. Dari proses inilah, kemudian peradaban Islam muncul sebagai peradaban baru dalam kancah dunia internasional.

Kehadiran Nabi membawa perubahan dalam tatanan sosial masyarakat Arab. Ide dan gagasan Nabi yang tersurat dalam Al-Qur'an menjadi inspirasi untuk menuju tatanan kehidupan yang lebih mapan dan beradab. Pengaruh nilai dan moralitas Al-Qur'an yang dibawa Nabi termanifestasi dalam sejarah dan peradaban Islam. Sejak mendapatkan wahyu langit dalam *'uzlah* (pengasingan) di gua Hira' tahun 610 M., Muhammad mulai berbicara atas nama Allah Swt. dan memproklamirkan Islam sebagai agama Tauhid untuk kemaslahatan umat manusia dan rahmat bagi alam semesta. Sejak inilah Nabi mulai membentuk sebuah komunitas masyarakat keagamaan dalam ikatan semangat *tawhid*. Muhammad mulai mendapatkan perlawanan dan tantangan keras dari masyarakat paganisme di Mekkah dan dianggapnya sebagai orang yang terserang penyakit syaraf, gila dan sebagainya. Muhammad dilahirkan dan dibesarkan di tengah-tengah suku Quraisy Mekkah, tetapi reformasi teologi, reformasi kultural, dan reformasi sosial yang dibawanya berdasarkan wahyu Allah, dianggap memiliki peran penting dalam membangun tatanan sosial-politik dan tradisi kaum Quraisy.[25]

Komunitas tauhid yang dibangun awalnya hanya terdiri dari segelintir orang yang kemudian disebut dengan generasi muslim awal (*al-sâbiqûn al-awwalûn*). Generasi muslim awal ini didominasi oleh kalangan muda. Hal ini secara historis-empiris menunjukkan bahwa ajaran yang dibawa Nabi bersifat reformatif dan *counter* terhadap tradisi yang stagnan sehingga diikuti oleh kalangan muda. Dalam paradigma sejarah peradaban dan politik, kalangan muda sering diartikan sebagai representasi kalangan kritis, dinamis, dan anti status quo.

Selain itu, *hijrah* Nabi dan umat Islam yang masih berjumlah sedikit dari Mekkah ke Madinah juga memberikan kontribusi penting dalam proses pembentukan peradaban. Periode Mekkah merupakan periode yang menyakitkan bagi Nabi dan pengikutnya sehingga Nabi melakukan hijrah ke Madinah (Yatsrib) tahun 622 M untuk menyusun kekuatan baru setelah Mekkah dianggap tidak kondusif untuk penyebaran dakwah Islam. Di Madinah, Nabi menyusun kekuatan sosial-politik dan ekonomi untuk menyatakan perang ekonomi kepada pedagang Quraisy.[26] Secara sosiologis, hijrah merupakan imigrasi dan pemutusan ikatan-ikatan kekerabatan dengan kaum Quraisy Mekkah.[27] Namun demikian, hijrah tidak hanya merupakan perpindahan Nabi dan umat Islam untuk menghindari tekanan-tekanan dan perlawanan dari kaum kafir Quraisy. Hijrah berdampak positif bagi perkembangan kegiatan intelektual umat Islam. Mereka lebih leluasa untuk mengembangkan pengetahuannya sebagaimana yang memang ditekankan oleh Nabi dalam berbagai hadisnya.

Ekspansi yang dilakukan oleh pemegang estafet pemerintahan selanjutnya -*Khulafa' Al-Rasyidin*, Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah- secara garis besar memiliki peranan penting dalam perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Menurut Ibnu Khaldun, pertumbuhan dan perkembangan ilmu yang amat terkait erat dengan luasnya wilayah dan beragamnya budaya maupun ilmu yang ada di daerah-daerah yang dikuasai Islam.[28] Secara pasti, ekspansi Islam menyebabkan terjadinya kontak antara Islam dengan kebudayaan Barat, atau tegasnya dengan kebudayaan Yunani Klasik yang terdapat di Mesir, Suria, Mesopotamia dan Persia.[29]

Pada era klasik ini metode berfikir rasional, ilmiah dan filosofis berkembang dengan pesat. Sentuhan estetika dan filsafat telah menghantarkan peradaban Islam pada puncak kejayaan. Ulama'-ulama' *mujtahid* bermunculan, begitu juga para ilmuwan muslim telah menghasilkan karya-karya seni, filsafat dan ilmu pengetahuan secara mengagumkan.[30]

Peran para khalifah tidak bisa dinegasikan dari kemajuan yang dicapai oleh periode ini, terutama pada masa Bani Abbas. Di masa Bani Abbas inilah perhatian kepada ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani memuncak terutama di zaman Harun Al-Rasyid (785-809 M) dan Al-Ma'mun (813-833 M). Buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat didatangkan dari Bizantium dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Kegiatan penterjemahan buku-buku ini berjalan kira-kira satu abad. Bait Al-Hikmah, yang didirikan Al-Ma'mun, bukan hanya merupakan pusat penterjemahan tetapi juga akademi yang mempunyai perpustakaan. Di antara cabang-cabang ilmu pengetahuan yang diutamakan dalam Bait Al-Hikmah ialah ilmu kedokteran, matematika, optika, geografi, fisika, astronomi, dan sejarah di samping filsafat.[31]

Maka kemudian muncul beberapa ilmuwan muslim terkenal dan menjadi kebanggaan dunia Islam seperti; Al-Fazari (Abad VII) sebagai astronom Islam yang pertama kali menyusun Astrolabe (alat yang dahulu dipakai untuk mengukur tinggi bintang-bintang dan sebagainya; Al-Fargani (di Eropa dikenal dengan sebutan Al-Fragnus) adalah pengarang ringkasan tentang ilmu astronomi; Dalam bidang optika, Abu Ali Al-Hasan Ibn Al-Haytham (Abad X) terkenal sebagai orang yang menentang pendapat bahwa mata yang mengirim cahaya kepada benda yang dilihat. Menurutnya, bendalah yang mengirim cahaya ke mata dan karena menerima cahaya itu, mata bisa melihat benda yang bersangkutan.[32]

Dalam bidang Kimia, Jabir ibn Hayyan (w. 813 M)[33] dikenal sebagai bapak Kimia. Abu Bakar Zakaria Al-Razi (w. 925 M) adalah pengarang buku besar tentang kimia yang baru dijumpai di abad XX dan juga penemu di bidang ilmu kedokteran dan farmasi.[34]

Di zaman ini pula lahir ulama-ulama besar seperti Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'I dan Imam Ibn Hambal dalam bidang hukum; Imam Asy'ari, Imam Al-Maturidi, pemuka-pemuka Mu'tazilah seperti Wasil Ibn 'Ata', Abu Al- Huzail, Al-Nazzam, dan Al-Zuba'i dalam bidang teologi; Dzunnun Al-Mishri, Abu Yazid Al-Bustami dan Al- Hallaj dalam mistisisme atau tasawwuf; Al- Kindi, Al- Farabi, Ibn Sina dan Ibnu Miskawih dalam filsafat. [35]

Ringkasnya, periode ini adalah periode peradaban Islam yang tertinggi dan berpengaruh pada tercapainya peradaban modern di Barat sekarang. Periode kemajuan Islam ini, menurut Christopher Dawson, bersamaan dengan abad kegelapan di Eropa. Memang sebagaimana dijelaskan oleh Mc. Neill, kebudayaan Kristen di Eropa antara 600-1000 M. sedang mengalami masa surut yang rendah. Di Abad XI, Eropa mulai sadar akan adanya peradaban Islam yang tinggi di Timur dan melalui Spanyol, Sicilia dan Perang Salib peradaban itu sedikit demi sedikit dibawa ke Eropa.[36]

2. Periode Pertengahan (1250-1800 M)

Pada masa pertengahan, yakni antara tahun 1250-1800 M adalah fase kemunduran dari intelektual umat Islam, karena filsafat mulai dijauhkan dari umat Islam, sehingga ada kecenderungan akal dipertentangkan dengan wahyu, iman dengan ilmu, dunia dengan akhirat.[37] Di zaman ini, desentralisasi dan disintegrasi bertambah meningkat yang berakibat pada hilangnya khilafah secara formil. Islam tidak lagi mempunyai khalifah yang diakui oleh semua umat sebagai lambang persatuan dan ini berlaku sampai kerajaan Usmani mengangkat khalifah baru di Istanbul di abad ke-16.[38]

Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah dan demikian juga antara Arab dan Persia bertambah nyata. Dunia Islam terbagi dua, bagian Arab yang terdiri atas Arabia, Irak, Suria, Palestina, Mesir, dan Afrika Utara dengan Mesir sebagai pusat; dan bagian Persia yang terdiri atas Balkan, Asia Kecil, Persia dan Asia Tengah dengan Iran sebagai pusat. Kebudayaan Persia mengambil bentuk internasional dan dengan demikian mendesak lapangan kebudayaan Arab.

Di samping itu, pengaruh tarekat-tarekat bertambah mendalam dan bertambah meluas di dunia Islam. Pendapat yang ditimbulkan di zaman disintegrasi bahwa pintu ijtihad telah tertutup diterima secara umum di zaman ini. Perhatian pada ilmu-ilmu pengetahuan sedikit sekali. Tetapi sebaliknya, Islam mendapat pemeluk-pemeluk baru di daerah-daerah yang selama ini belum pernah dimasuki Islam.[39]

Pada periode pertengahan ini, terdapat masa tiga kerajaan Besar (1500-1800 M). Tiga kerajaan besar yang dimaksud adalah kerajaan Usmani di Turki, kerajaan Safawi di Persia, dan Kerajaan Mughal di India. Tahun 1500-1700 M dianggap sebagai fase kemajuan II dalam sejarah peradaban Islam.[40]

Literatur dalam bahasa Turki di zaman inilah mulai muncul. Di masa-masa sebelumnya, pengarang-pengarang Turki menulis dalam bahasa Persia. Di zaman Sultan Salim I dan Sultan Sulaiman dikenal dua pengarang; Fuzuli dan Baki, yang kemudian disusul di abad ke-18 oleh Nedim dan Syeikh Ghalib. Dalam bidang arsitek, sultan-sultan mendirikan istana-istana, masjid-masjid, benteng-benteng dan sebagainya.

Di India, bahasa Urdu juga meningkat menjadi bahasa literatur dan menggantikan bahasa Persia yang sebelumnya dipakai di kalangan istana sultan-sultan di Delhi. Para penulis besar pertama dalam bahasa ini adalah Mazhar, Sauda, Dard, dan Mir (abad 18). Sayangnya, perhatian terhadap ilmu pengetahuan sangat kurang sekali dibandingkan dengan masa-masa kejayaan Islam I. Kemajuan Islam II ini lebih ditekankan pada kemajuan dalam aspek politik.[41]

Tahun 1700-1800 M disebut sebagai fase kemunduran II kerajaan Islam. Pada tahun-tahun ini kondisi kekuatan militer dan politik umat Islam menurun. Di bidang ekonomi, juga terpuruk akibat hilangnya monopoli dagang antara Timur dan Barat. Ilmu pengetahuan di dunia Islam mengalami stagnasi. Tarekat-tarekat diliputi oleh suasana khurafat dan supertisi. Umat Islam dipengaruhi oleh sikap fatalistis, sehingga dunia Islam dalam keadaan mundur dan statis. Sementara, pada masa itu Barat mengalami kebangkitan. Penetrasi Barat, yang kekuatannya bertambah besar, ke dunia Islam yang didudukinya kian lama bertambah mendalam. Akhirnya, di tahun 1978 M, Napoleon menduduki Mesir, sebagai salah satu pusat Islam yang terpenting. Jatuhnya pusat Islam ini ke tangan Barat, menginsafkan dunia Islam akan kelemahannya dan menyadarkan umat Islam bahwa di Barat telah timbul peradaban yang lebih tinggi dari peradaban Islam.[42]

3. Periode Modern (1800 M - seterusnya)

Periode Modern (1800 M - seterusnya) merupakan zaman kebangkitan umat Islam. Jatuhnya Mesir ke tangan Barat mengilhami kebangkitan. Raja-raja dan pemuka-pemuka Islam mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Pada era ini, sebagaimana diungkapkan Al-Faruqi, kondisi umat Islam sangat tidak menggembirakan sekalipun dalam kuantitas besar umat Islam berdomisili di tanah yang subur dengan sumber daya alam yang melimpah.[43] Bangsa Eropa melakukan hegemoni ekonomi atas bangsa-bangsa Timur dan Islam. Dan bahkan pada abad 19, Eropa secara terang-terangan menjadikan dirinya sebagai imperialisme dunia karena telah didukung oleh kekuatan politik, kekuasaan dan militer.

Setelah umat Islam menyadari ketertinggalannya, maka kemudian muncul upaya dekonstruksi oleh para pemikir Islam untuk membangkitkan

ketertiduran umat Islam. Etika politik kebangsaan pun dibangun seiring dengan pembangunan dan reformasi teologi. Upaya-upaya itu antara lain mengajak umat Islam untuk melakukan *shifting paradigm* (loncatan paradigma) dengan memunculkan keberanian menafsirkan ajaran-ajaran dasar agama dengan interpretasi-interpretasi baru yang lebih segar dan progresif sesuai perkembangan zaman. Ini dimaksudkan agar nilai luhur Islam tidak usang oleh dinamika perubahan yang berjalan begitu cepat. Dari sini, bermunculan ide-ide keagamaan baru seperti *tajdid* (pembaruan), revivalisme (puritanisme, kembali ke ajaran dasar Al-Qur'an dan al-Sunnah), dan bahkan muncul juga sekularisme yang kontroversial.

Pada periode ini, muncul banyak para pemikir Islam yang handal. Mereka menjadi pioner pembaharuan dalam Islam. Ajaran Islam dirasionalisasikan dan difahami dalam konteks ke-kini-an dan kemodernan. Islam difahami tidak hanya difahami dari sudut pandang lokal, tetapi juga dalam perspektif universal dan kontekstual. Sejarah mencatat munculnya para pemikir Islam di dunia Arab, seperti di Arab, Mesir, dan Turki. Demikian juga di India dan Pakistan. Tidak ketinggalan di Indonesia dan dunia Islam lainnya.

Sejarah juga mencatat, para pemikir dan tokoh pembaharuan Islam yang sangat popular. Pemikiran dan ide pembaharuannya terus dipelajari. Bahkan pengaruhnya dapat dirasakan sampai sekarang. Di dunia Arab, dikenal tokoh Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Mustafa Kemal Attaturk, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur, Abdul halim Mahmud, dan sebagainya. Di India dan Pakistan, dikenal tokoh pembaharu seperti Muhammad Iqbal, Ali Jinah, Kalam Azad, Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani, dan lain-lain. Demikian juga yang terjadi di Indonesia. Tokoh pembaharuan yang cukup popular, dapat disebutkan diantaranya: Harun Nasution, Nurcholis Madjid, Munawir Sadjali, Abdurrahman Wahid, Amin Rais, dan sebagainya.

Secara garis besar, gerakan pembaharuan pemikiran di dunia Islam, dapat dipahami dalam empat model gerakan sebagai berikut:

a) Gerakan Wahabiyah atau Salafiyah.

   Pelopornya adalah Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) di Jazirah Arabia. Tumbuh dan lebih berkembang di Hijaz sebagai jantung umat Islam sedunia, ketika itu. Gerakan ini dipandang sebagai gerakan puritanisme Islam. Gerakan yang hampir serupa tumbuh di India yang dipelopori oleh Syah Waliyullah dan Syekh Ahmad Sihrin di India.[44] Menurut Harun Nasution,[45] Muhammad bin Abdul Wahab bukan hanya seorang teoris yang sangat memahami ajaran Islam, tetapi ia dipandang sebagai seorang pemimpin yang dengan aktif dan progresif berusaha menyebarkan dan mewujudkan pemikirannya. Sedangkan Syah Waliyullah

dan Syekh Ahmad Sihrin dipandang sebagai tokoh yang menentang sufisme secara sangat tajam.

Gerakan-gerakan ini muncul bukan karena pengaruh Barat, tetapi sebagai reaksi terhadap faham Tauhid Islam (Aqidah) yang telah dirusak oleh hadirnya ajaran-ajaran yang menyimpang, seperti mempercayai keramat, merajalelanya bid'ah, khurafat, dan tahayul serta kemusyrikan. Untuk melepaskan umat Islam dari kesesatan ini, tokoh ini berpendapat bahwa umat Islam harus kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya (asli), yakni Islam yang dianut oleh Nabi saw, sahabat, tabi'in sampai abad ke-3 Hijriyah. Sumber ajaran Islam hanyalah Al-Qur'an dan al-Hadits. Untuk memahami ajaran yang terkandung dalam dua sumber tersebut, maka dipergunakan ijtihad. Oleh karena itu, pintu ijtihad belum tertutup, bahkan harus tetap dibuka;

Dalam pandangan Amien Rais,[46] gerakan Wahabiyah sering dianggap terlalu revolusioner oleh karena gagasan-gagasan yang disampaikannya terlalu radikal menurut ukuran zamannya. Sekalipun dipengaruhi oleh pikiran reformatif Ibnu Taimiyyah, gerakan Wahabiyah tidak sepenuhnya merupakan duplikat fikiran-fikiran Ibnu Taimiyyah.

Terdapat beberapa perbedaan mendasar. *Pertama*, jika Ibnu Taimiyyah menyerang sufisme, maka serangannya tidak frontal. Sedangkan gerakan Wahabiyah menyerang sufisme tanpa ampun, sekalipun harus diakui bahwa berkat jasa kaum Wahabiyah-lah pembabatan bid'ah, khurafat, tahayul yang merajalela di dunia Islam pada masa lalu berhasil secara mengesankan. *Kedua*, sikap agak kaku terhadap rasionalisme, Ibnu Taimiyyah juga melakukan kritik terhadap rasionalisme, tetapi kritik itu tidak berakibat memojokan penalaran rasional terhadap usaha perbaikan terhadap berbagai dimensi kehidupan kaum muslimin. Barangkali kelemahan kaum Wahabi adalah semangat agak anti terhadap rasionalismenya, sehingga semboyan ijtihad yang dikumandangkannya tidak begitu efektif, berhubung tidak diberikannya tempat secara wajar bagi intelektualisme. Akan tetapi harus kita catat, adanya pengaruh positif bagi masyarakat muslim di dunia, terutama prinsip egalitarianisme yang diserukan gerakan ini.[47]

b) Gerakan Pembaharuan (Modernisme)

Gerakan ini dirintis dan dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897). Kemudian diikuti dan dikembangkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan dilanjutkan oleh muridnya, Rasyid Ridla (1865-1935). Gerakan ini tumbuh dan berkembang di Mesir, ketika itu (bahkan sampai sekarang) menjadi pusat intelektualisme Islam. Gerakan ini –sesuai dengan namanya- berusaha mengadopsi kemajuan Barat dan

menyesuaikannya (adaptasi) dengan peri-kehidupan umat Islam. Gerakan ini menolak selalu bersandar pada kejayaan Islam masa lalu dan lebih memilih hikmah-hikmah yang dapat diambil dari masa itu, kemudian menghidupkannya kembali di tengah-tengah kaum Muslimin. Hal ini bisa diwujudkan dalam pemikiran politik, social, budaya, agama, dan sebagainya. Secara langsung maupun tidak langsung, hasil pemikirannya disebarkan melalui berbagai tulisan, terutama dalam majalah dan ceramah-ceramah di berbagai tempat dan waktu.

Ide-ide atau pemikiran dasarnya adalah sebagai berikut: 1) Kembali kepada sumber dasar ajaran Islam yang sebenarnya, yaitu Al-Qur'an dan al-Hadits; 2) Pintu ijtihad tetap terbuka. Ijtihad perlu dilakukan untuk memahami sumber ajaran Islam (Al-Qur'an dan al-Hadits) yang disesuaikan dengan perkembangan dan kebutuhan zaman (interpretasi baru); 3) Akal (rasio) adalah alat untuk melakukan ijtihad. Menggunakan rasio (akal) dan penalaran menjadi sangat penting dan memiliki posisi yang sangat tinggi; 4) Percaya kepada hukum alam (*sunnatullah*). Hukum alam tidak bertentangan dengan Islam yang sebenarnya. Oleh karena itu ilmu pengetahuan modern yang berdasarkan hukum alam, dan Islam yang sebenarnya berdasarkan wahyu adalah dua hal yang tidak bertentangan. Ilmu pengetahuan modern, idealnya sesuai dengan Islam. Saat ini yang mengalami kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi adalah Barat. Maka untuk mencapai kemajuan seperti yang diraih di masa lampau (yang sekarang telah hilang dan dimiliki Barat), umat Islam harus kembali dan mempelajari serta menguasai ilmu pengetahuan; 5) Percaya kepada kebebasan berkehendak dan bertindak (*free-will and free-act*) seperti faham Qadariyah.[48]

c) *Westernisme*

Westernisme diartikan sebagai faham ke-Barat-Baratan atau "berkiblat" ke Barat. Faham ini mengajak umat Islam untuk menerima dan mengadopsi pengetahuan Barat dan semua yang berasal dari Barat. Gerakan ini tumbuh dan berkembang di India, salah satu pusat politik Islam (tempat kerajaan Mughal yang besar itu). Gerakan ini dipelopori oleh Sir Ahmad Khan (1817-1989). Ia mendirikan Universitas Aligarh untuk mengembangkan dan menyebarkan ide-idenya. Ide-ide dasarnya sebenarnya memiliki kesamaan dengan ide-ide dasar yang disampaikan oleh Muhammad Abduh. Hanya saja Ahmad Khan melihat bahwa umat Islam India mengalami kemunduran karena tidak mengikuti perkembangan zaman. Islam pernah mengalami kemajuan yang luar biasa pada masa klasik, tetapi peradaban dan kemajuan itu telah hilang. Saat ini yang mengalami kemajuan adalah Barat.

Oleh karena itu menurutnya, umat Islam India akan mengalami kemajuan jika bukan hanya mempelajari dengan Barat, tetapi sebaiknya bekerja sama dengan Barat (Inggris). Dasar kekuatan Barat adalah ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Untuk mengalami kemajuan, maka umat Islam harus mempelajari dan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Jalan yang harus ditempuh adalah memperkuat hubungan dengan Barat (Inggris) dan mengambil berbagai aspek kemajuan dan ketinggian yang ada di Barat.[49]

d) Sekularisme

Sekularisme tumbuh dan berkembang di Turki sebagai pusat politik Islam bekas wilayah Daulah Usmaniyyah (Turki-Usmani). Pelopornya adalah Mustafa Kemal Attaturk (1881-1938). Mustafa Kemal, sebenarnya adalah seorang Nasionalis pengagum Barat. Ia menginginkan Islam mengalami kemajuan. Oleh karena itu, menurutnya perlu diadakan pembaharuan dalam agama untuk disesuaikan dengan bumi Turki. Menurutnya, Islam adalah agama rasional dan sangat diperlukan dalam kehidupan manusia. Tetapi agama rasional itu telah dirusak oleh para ulama. Ajaran Islam memerlukan sekularisasi. Usaha sekularisasinya berpusat pada upaya menghilangkan ulama dari kekuasaan Negara dan politik. Yang difahami sebagai ulama adalah orang atau komunitas yang menguasai syariat dan ajaran Islam serta menentukan masalah sosial, ekonomi, hukum, politik, dan pendidikan.

Menurut Attaturk, negara harus dipisahkan dari agama. Inilah esensi dari sekularisasi. Dengan pandangan Mustafa Kemal Attaturk tersebut, ia berpendapat bahwa Al-Qur'an perlu diterjemahkan ke dalam bahasa Turki, adzan dan khutbah menggunakan bahasa Turki. Madrasah yang sudah ketinggalan zaman ditutup, digantikan oleh fakultas "Ilahiyah" yang mendidik imam shalat, khatib-khatib, dan mengembangkan berbagai pembaharuan yang diperlukan. Pendidikan agama dan bahasa Arab dihilangkan dari sekolah-sekolah. Nama-nama orang Turki harus mengikuti nama-nama orang Eropa. Hukum syariat tentang perkawinan diganti oleh hukum Barat (Swiss). Wanita mempunyai hak cerai yang sama dengan kaum pria. Diandalkan hukum-hukum baru, seperti hukum dagang, hukum pidana, hukum perdata, dan lain-lain yang diambil dari hukum-hukum Barat.[50]

D. Sketsa Histrosis Pembidangan Ilmu Dalam Islam

Sejak periode klasik, bisa dikatakan telah ada pembidangan ilmu yang pada umumnya terbagi kepada ilmu-ilmu agama dan non-agama.[51] Sebutan untuk ilmu agama beragam; *al-'ulum al-diniyyah, al-'ulum al-naqliyyah, al-'ulum al-Syar'iyyah, al-'ulum al-Islamiyyah*, dan '*ulum al-'Arab*. Untuk ilmu non-agama

biasa disebut dengan *al-'ulum al-dunyawiyyah, al-'ulum al-'Aqliyyah, al-'ulum al-dakhilah, 'ulum al-'Ajam dan 'ulum al-Awail*. Ilmu seperti tafsir, hadis, ilmu kalam, fikih, dan tasawuf adalah kelompok ilmu-ilmu agama. Sedangkan bahasa Arab, sejarah, filsafat, kedokteran, astronomi, matematika, kimia, fisika, kosmografi termasuk kelompok ilmu non-agama.

Imam Syafi'i, salah satu pendiri Madzhab Fikih, juga melakukan pengelompokan ilmu dari sisi *legal knowledge*nya. Menurutnya, ilmu ada dua; pertama, *'ilm 'ammah* (ilmu yang diterima secara umum) dan kedua *'ilm khasshah* (ilmu yang menjadi wilayah orang-orang tertentu). Ilmu '*Ammah* mempunyai *nash* yang tegas dalam Al-Qur'an dan Hadis Mutawatir di mana tidak terjadi perbedaan periwayatan serta kewajibannya. Ilmu yang tergolong ke dalam kelompok ini adalah kewajiban shalat lima waktu, puasa Ramadlan, melaksanakan haji bagi yang mmapu, membayar zakat, haramnya zina, membunuh, mencuri, minum *khamr*. Semua tidak ada perbedaan pendapat di kalangan muslim. Sedangkan yang selain itu, dikategorikan ke dalam *'ilm khasshah*.[52] Pembidangan ilmu versi Syafi'i ini mengantarkan kepada wilayah kesadaran bersama bahwa untuk kelompok pertama tidak terdapat ruang perbedaan pendapat, namun untuk kelompok kedua sangat terbuka ruang perbedaan pendapat yang seluas-luasnya. A. Qadri Azizy menafsirkan pendapat Syafi'i bahwa yang tidak boleh terjadi perbedaan pendapat dari kelompok pertama dalam pandangan Syafi'i hanyalah garis besar dari beberapa hal, sedangkan uraian detailnya juga terbuka ruang yang lebar untuk terjadinya perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat ini bisa terjadi karena perbedaan analisis atau kesimpulan penelitiannya.[53]

Filosof muslim periode klasik, Al-Farabi (w.339 H) mengelompokkan ilmu menjadi lima bagian, yaitu:[54]

a) Ilmu bahasa yang mencakup sastra, *nahwu*, *sharf* dan lain-lain.
b) Ilmu logika yang mencakup pengertian, manfaat, silogisme dan sebagainya.
c) Ilmu propadetis (*al-ta'lim*) yang mencakup ilmu hitung, geometri, optika, astronomi, astrologi, musik dan sebagainya.
d) Ilmu fisika dan metafisika.
e) Ilmu sosial, ilmu hukum dan ilmu kalam.

Ibnu Buthlan (w. 450 H), seorang ahli kedokteran yang mengelompokkan ulama yang wafat sekitar pertengahan abad kesebelas Masehi ke dalam tiga kelompok berdasarkan cabang ilmu yang mereka tekuni; 1) Ilmu-ilmu Keagamaan, 2) Ilmu-ilmu Klasik, dan 3) Ilmu-ilmu Sastra.[55] George Makdisi melukiskan keharmonisan ketiga pembidangan ilmu di atas sebagai piramida terbalik, atau dengan segi tiga sama kaki yang terbalik, di sebelah sudut kanan atas adalah ilmu-ilmu keagamaan, di sebelah kirinya ilmu-ilmu *awail* seperti filsafat dan di bawahnya ilmu-ilmu sastra yang menopang ilmu-ilmu di atasnya.[56]

Ibnu Khaldun (w.808 H) dalam bukunya, membuat dua pembagian besar, yaitu ilmu yang diperoleh melalui pemikiran (*thabi'i*) dan ilmu yang diperoleh melalui tradisi (*naqli*).[57] Pertama disebut ilmu filsafat atau akal dan mencakup logika, fisika, metafisika, ilmu hitung, geometri, musik dan astronomi. Kedua disebut ilmu *naqli* yang mencakup tafsir, hadis, hukum, ilmu kalam, tasawuf dan ilmu bahasa.

Al-Ghazali (w. 1111 M) yang dipuncak ketokohannya lebih *intens* dalam bidang tasawuf, membagi ilmu kepada ilmu-ilmu syari'at dan non-syari'at.[58] Cukup menarik, ternyata tidak saja ilmu-ilmu seperti kedokteran dan ilmu hitung yang penguasaannya dihukumi *fardlu kifayah*, bahkan ilmu-ilmu syari'at, seperti ilmu-ilmu Al-Qur'an, tafsir, *rijal al-Hadis, ushul Fiqih* dan *Fiqh*, oleh Al-Ghazali juga dihukumi fardlu kifayah. Sedangkan ilmu yang *fardlu 'ain* hanya terbatas pada penguasaan ilmu mengenai kewajiban-kewajiban dasar yang dalam penerapannya amat ditentukan oleh waktu, situasi dan kondisi tertentu dari setiap individu.

Klasifikasi ilmu seperti di atas muncul secara wajar, dalam pandangan Ibnu Khaldun, atas fenomena pertumbuhan dan perkembangan ilmu yang amat terkait erat dengan luasnya wilayah dan beragamnya budaya maupun ilmu yang ada di daerah-daerah yang dikuasai Islam.[59] Sementara secara epistemologi Islam, klasifikasi seperti itu tidak ada. Namun, perlu digaris bawahi bahwa pengklasifikasian ilmu tersebut tidak berpengaruh negatif terhadap gairah intelektual di kalangan muslim klasik. Memang secara kasuistik ada saja pertentangan, akan tetapi bukan sebagai pandangan umum (*public image*), seperti dijelaskan oleh Nurcholis Madjid. Ia menyatakan, "sekeras-kerasnya percekcokan intelektual di masa klasik, tidaklah hal itu membawa kepada sikap *parokialistik* dan sikap anti ilmu..."[60]

Pada abad 13 Masehi, pemisahan secara tegas terjadi, di mana madrasah tidak lagi memasukkan ilmu-ilmu *awail*. Akibat tidak dimasukkannya ilmu-ilmu *awail* ke dalam kurikulum madrasah, penyebaran ilmu-ilmu ini harus bergantung sepenuhnya pada usaha-usaha belajar perorangan.[61] Hal ini kemudian disinyalir sebagai pemicu sikap antipati dan kecaman terhadap ilmu-ilmu *awail* terutama filsafat yang telah dicurigai oleh para teolog di abad kesebelas Masehi.[62]

Lambat laun, terbentuklah kesadaran baru yang sebenarnya amat merugikan umat Islam, yakni apa yang disebut oleh Anees sebagai "dikotomi konseptual" yang menurutnya dalam batas-batas tertentu sebagai akibat yang wajar dari ajaran sufi. Munculnya istilah ilmu terpuji (*mahmûd*) dan ilmu tercela (*madzmûm*) berakibat pada penekanan pengetahuan keagamaan dan dikorbankannya cabang-cabang pengetahuan lainnya. Menurutnya, hal ini menimbulkan kontradiksi yang besar dan membekas ke dalam kultur umat Islam belakangan yang tidak dapat dihilangkan.[63]

E. Penutup

Ilmu Pengetahuan merupakan aspek terpenting dalam perkembangan peradaban. Dalam Islam, ilmu pengetahuan mendapatkan perhatian serius sebagaimana terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi. Pemaknaan dan pemahaman terhadap kedua sumber itu yang menyebabkan perbedaan generasi umat Islam dari awal hingga sekarang. Interptreasi itu pulalah yang menyebabkan gairah inteletual dalam lembaran sejarah peradaban Islam mengalami fluktuasi.

Secara garis besar, perkembangan ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam dibagi menjadi tiga fase: 1) Periode Klasik (650-1250 M), di mana ilmu pengetahuan mengalami kemajuan yang sangat pesat, muncul karya-karya besar dan temuan-temuan sains yang belum pernah ada sebelumnya. 2) Periode Pertengahan (1250-1800 M), gairah intelektual umat Islam terkikis dan sangat merosot. Tidak ada lagi buah karya atau penemuan sains yang dihasilkan oleh ilmuwan muslim. Perhatian terhadap ilmu pengetahuan sangat menurun. 3) Periode Modern (1800 M – Sekarang), umat Islam mulai menyadari keterpurukan dan ketertinggalannya utamanya dalam bidang sains dan teknologi. Spirit ini melahirkan beberapa model gerakan pembaharuan dalam interpretasi dan implementasi terhadap ajaran Islam. Secara umum, ada empat model gerakan pembaharuan yang muncul; Wahabiyah, Modernisme, *Westernisme* dan Sekularisme.

Catatan:

[1] Muhammad Gharib Gaudah, *147 Ilmuwan Terkemuka dalam Sejarah Islam,* terjemahan Muhyiddin Mas Rida (Jakarta: Pustaka A-Kautsar, 2012), h. 7-8.

[2] *Ibid.,* h. 5.

[3] QS. 96:1-5.

[4] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2013), h. 569-570.

[5] Secara garis besar, fase sejarah Islam dibagi menjadi tiga; a) Periode Klasik yang dimulai sejak tahun 650-1250 M dan merupakan periode kemajuan Islam dalam berbagai bidang kehidupan dan ilmu pengetahuan, b) Periode pertengahan dimulai sejak 1250 – 1800 M, dengan semakin meningkatnya disintegrasi tidak hanya dalam bidang politik, tetapi juga dalam paham keagamaan dan sektarian, Fase Tiga Kerajaan Besar (kerajaan Usmani di Turki, kerajaan Safawi di Persia, dan kerajaan Mughal di India) dimulai sejak tahun 1500 – 1700 M., c) Periode Modern yang dimulai sejak 1800 M – sekarang. Lihat: Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 56-88. Lihat juga: Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 22.

[6] Abraham S. Halkin, *The Judeo-Islamic Ages & Ideas of the Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), h. 218-219.

[7] Raghib Al-Sirjany, *Madza Qaddama Al-Muslimun li Al-'Alam: Ishamat Al-Muslimin fi Al-Hadlorat Al-Insaniyyah* (Kairo: Muassasah Iqra', 2009), Juz 1, h. 49.

[8] QS. Al-Hujurat, 13; Al-Anbiya' 107, dan Saba', 28.

[9] Abu Bakar Ahmad ibn Al-Husayn Al-Baihaqi, *Syu'ab Al-Iman*, Maktabah Syamilah 2, juz 2, h. 177.

[10] Muhammad ibn 'Afifi Al-Khudary, *Nur Al-Yaqin fi Sirat Sayyid Al-Mursalin* (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 2004), h. 30.

[11] Syamsul Bakri, *Peta Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: Fajar Media Press, 2011), h. 5. Baca pula: Rolland E. Miller, "Christian-Muslim Relations; A Study Program of The Lutheran World Federation 1992-2002" dalam *Dialogue and Beyond: Christian and Muslims Together on The Way* (Switzerland: The Lutheran World Federation, 2003), h. 23.

[12] QS. Al-Hujurat, 13.

[13] Raghib Al-Sirjany, *Madza Qaddama Al-Muslimun...,* h. 55-56.

[14] Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...,* h. 571.

[15] QS. Al-Baqarah, 31-32.

[16] Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...,* h. 572.

[17] Abu Bakar Ahmad ibn Al-Husayn Al-Baihaqi, *Sunan Al-Baihaqi Al-Kubra* (Mekkah: Dar Al-Baz, 1994), Juz 10, h. 191.

[18] Umar Sulaiman, *Islam Kosmopolitan: Ikhtiar Pembumian Nilai-Nilai Transenden-Humanis di Ruang Publik* (Yogyakarta: Freshbooks, 2012), h. 325-331.

[19] Syamsul Arifin, et, al, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: SIPPRESS, 1996), h. 21.

[20] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 61.

[21] Roder Garaudi, *Promisses De L-Islam,* terjemahan H.M. Rasjidi, dengan judul Janji-Janji Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 56.

[22] Mohammad Athiyah Al-Abrasyi, *Al-Tarbiyah Al-Islamiyyah*, terjemahan Bustani A. Gani dan Johar Bahry dengan judul "Dasar-Dasar Pendidikan Islam" (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 107.

[23] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*. Lihat pula: Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1994), h. 112.

[24] Ralph Schroeeder, *Max Weber and The Sociology of Culture* (London: Sage, 1992), h. 150-151.

[25] Syamsul Bakri, *Peta Sejarah Peradaban Islam,* h. 19-20.

[26] Shwaki Abu Khaleel, *Islam on the Trial* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1991), h. 52.

[27] Bryan S. Turner, *Menggugat Sosiologi Sekuler*, terjemahan Mudhofir (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), h. 54.

[28] Abdur Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar Al-Kotoob Al-Ilmiyyah, t.t.), hal. 344-345.

[29] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 71.

[30] Syamsul Bakri, *Peta Sejarah Peradaban Islam,* h. 11.

[31] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 70.

[32] *Ibid*., h. 71.

[33] Gharib Gaudah, *147 Ilmuwan Terkemuka*..., h. 68-77.

[34] *Ibid*., h. 107-118.

[35] Umar Sulaiman, *Islam Kosmopolitan*..., h. 265-266.

[36] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 74.

[37] Umar Sulaiman, *Islam Kosmopolitan*, h. 266.

[38] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 82.

[39] *Ibid*., h. 83.

[40] *Ibid*., h. 84.

[41] *Ibid*., h. 85-86.

[42] *Ibid*., h. 87-88.

[43] Ismail Raj'i Al-Faruqi, *Tawhid*, terjemahan Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1982), h. vii.

[44] Amien Rais dalam John J. Donohue, *Islam dan Pembaharuan : Ensiklopedi Masalah-Masalah*, terjemahan (Jakarta: Raja Grafindo Press, 1995), h. x.

[45] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 25.

[46] Amien Rais dalam John J. Donohue, *Islam dan Pembaharuan*...

[47] *Ibid.*, h. xii.

[48] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam...,* h. 66.

[49] *Ibid.,* h. 167.

[50] Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), h. 306.

[51] Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 316.

[52] Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i, *Al-Risalat* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 357-360.

[53] A. Qadri Azizy, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 2003), h. 16.

[54] Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 317.

[55] Mufiq Al-Din Abu l-Abbas Ahmad ibn al-Qasimi ibn Khalifat ibn Yunus Ibn Abi 'Ushaibi'at, *'Uyun al-Anba' fi Thabaqat al-Atibba'*, Ed. Nizar Ridla (Beirut: Dar Maktabah Al-Hayah, 1965), Juz 1, h. 327.

[56] George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh Unibersity Press, 1981), h. 75.

[57] Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, h. 345.

[58] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Al-Din* (t.tp: Dar Al-Ihya' al-Kutub Al-'Arabiyah, t.t.), h. 16-18.

[59] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, h. 344-345.

[60] Nurcholis Madjid, *Islam, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Makalah Seminar Nasional tentang Islam dan Ilmu Pengetahuan di IAIN STS Jambi tanggal 18-19 September 1992, h. 1.

[61] Sayili, *Sebab-Sebab Kemunduran Sains dalam Islam*, dalam Majalah Al-Hikmah 13, 1994, h. 85.

[62] Persentuhan Islam dengan Filsafat secara sistematis dimulai ketika terjadi gerakan penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab dalam tiga periode. Pertama, dimulai pada masa khalifah Al-Manshur (733-774 M) sampai penghujung masa khalifah Harun Al-Rasyid (786 M). Kedua, di masa Al-Makmun (813 M). Ketiga, di abad kesepuluh Masehi. Lihat, Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 8-10.

[63] Munawar Ahmad Anees, *Menghidupkan Kembali Ilmu,* Al-Hikmah 3 (Bandung: Yayasan Muthahari, 1991), h. 77.

PERJUMPAAN SAINS DAN AGAMA DARI KONFLIK KE DIALOG
(Prespektif John F. Haught)

Oleh: Ahmad Nurcholis

A. Pendahuluan

Bagi agama, keberhasilan gilang-gemilang sains di berbagai aspek kehidupan manusia, terutama sejak Renaisans, sekurang-kurangnya menimbulkan tanggapan yang mendua: harapan baru dan juga khawatiran baru.[1]

Agama mungkin bisa mengharapkan sains membersihkan unsur-unsur *takhayuli* yang menyusup, disadari atau tidak, ke dalam ajaran-ajarannya. Tetapi, agama juga khawatir, kalau-kalau sains akan menyisihkannya, atau malah meniadakannya. Meskipun harapan ini tampaknya tidak terpenuhinya, kecemasannya pun untungnya tidak terlalu mengkhawatirkan.

Pada kenyataannya, agama menjalin hubungan dangan sains dalam pola yang tidak sederhana. Ada spektrum yang cukup luas dalam pandangan tentang hubungan agama-sains: dari ekstrem konflik hingga peleburan total. Dalam Perjumpaan Sains dan Agama, sang pengarang menampilkan empat kubu yang berbeda "konflik, kontras, kontak, konfirmasi" di panggung perdebatan.

Dengan lahirnya agama, tidak saja telah menjadikan umat manusia memiliki iman, tapi hal lain yang tidak bisa dipandang sebelah mata adalah terbangunnya manusia yang beretika, bermoral dan beradab yang menjadi pandangan hidup bagi manusia dalam menjalani hidup di dunia. Sementara sains dengan puncak perkembangan yang telah dicapai, juga telah menjadikan kemajuan dunia dengan berbagai penemuan yang gemilang.

Meski kemudian, dari sengketa itu lambat laun bisa diterima oleh sebagian kaum agamawan, berkat penemuan terbaru sains, setidaknya telah menunjukkan pergeseran akan hubungan yang sebenarnya tak melulu saling berseteru. Dengan kata lain, dalam perdebatan mengenai hubungan sains dan agama, tidak selalu membangun simpul kesepakatan. Ada ruang kosong yang merupakan ruang debat yang tak sederhana, melainkan juga amat membingungkan dan bahkan membuat "pusing" kepala.

Memang, harus diakui bahwa "nasib" agama dikhawatirkan bisa terancam dengan kemunculan sains yang seolah menyerang agama habis-habisan. Kendati demikian, tetaplah muncul pula sebuah harapan akan peranan sains dalam menyingkirkan unsur-unsur "*takhyul*" dalam ajaran agama dan dengan itu bisa membantu agama tetap eksis "dipeluk" umat manusia karena bersifat rasional.

Perdebatan sengit seputar hubungan sains dan agama yang cukup rumit dan pelik sepanjang sejarah itulah yang dihadirkan oleh John F. Haught dalam buku yang berjudul asli *Science and Religion: From Conflik and Conversation* ini.

Dengan menampilkan tipologi yang dipetakan dengan jelas, penulis -Guru Besar Teologi pada Universitas Georgetown, AS-ini, selain telah menyajikan perdebatan seru, juga telah memajang sebuah kaca spektrum luas akan hubungan sains-agama, mulai dari sikap yang menunjukkan konflik antar keduanya hingga saling melebur dalam bentuk peneguhan.

Empat kubu mungkin saja tidaklah salah, jika hubungan sains dan agama itu telah menorehkan dilema. Itu bisa dimaklumi sebab dari perbedaan pandangan itu tidak saja telah mewarnai perdebatan dengan berbagai argumen yang kuat, tapi telah membangun tipologi yang kemudian mengerucut menjadi sebuah upaya dialog.

Dalam tulisan yang singkat ini, ada beberapa masalah yang ingin diketengahkan, yaitu:

1. Bagaimana konsep John F. Haught tentang sains dan agama?
2. Bagaimana tipologi pemikiran John F. Haught tentang dialog sains dan agama?
3. Bagaimana analisis dialog sains dan agama dalam perspektif Islam?

B. Pengertian Sains dan Agama

Sulit menentukan definisi ilmu, tergantung dari perspektif mana kita memandangnya. Salah satu definisi ilmu yang untuk selanjutnya juga disebut sebagai ilmu pengetahuan adalah *A systematized knowledge detived from observation, study and exrerimentation carried on order to determine the principle of being studied.*[2] Batasan di atas menggambarkan bahwa sains bukan sekedar pengetahuan, namun sains memiliki sistematika tertentu yang menjadi

syarat absahnya sebuah pengetahuan (*knowledge*) yang diklaim sebagai ilmu pengetahuan (*science*).

Ada sejumlah penafsiran tentang ilmu pengetahuan, antara lain, istilah ilmu pengetahuan itu dapat disamakan pengertiannya dengan istilah Belanda *weten schap* yang artinya mencakup semua ilmu pengetahuan dalam arti seluas-luasnya. Bila dikenal dengan *science*, memberi arti kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematik, yang bahan-bahannya terdapat di luar diri manusia yang berupa obyek nyata dan bersifat empiris. Adapun istilah ilmu pengetahuan yang menunjuk pada suatu kumpulan pengetahuan yang sesungguhnya sudah siap dipakai (*applied science*) biasa disebut *dicipline*.[3]

Sedangkan agama menurut John F. Haught adalah keyakinan teistik akan Tuhan "personal" yang dihubungkan dengan apa yang disebut sebagai keyakinan-keyakinan, mencakup refleksi tentang keyakinan religius yang umumnya dikenal sebagai "teologi". Keduanya bertemu pada titik dimana eksistensi kreatifitas Tuhan tergambar dalam dua dimensi transenden dan empiris sejauh kuasa akal (sains) dan keyakinan (agama) manusia menemukannya.

C. Kegunaan Sains

Ilmu pengetahuan yang isinya adalah teori ilmiah yang diuji kebenarannya secara empirikal memberi makna teori sebagai pendapat yang beralasan. Alasan itu dapat berupa argumen logis, ini teori filsafat; berupa argumen perasaan atau keyakinan dan kadang-kadang empiris, ini teori dalam pengetahuan mistik; berupa argumen logis-empiris, ini teori sains. Sekurang-kurangnya ada tiga kegunaan teori sain, sebagai alat eksplanasi, sebagai alat peramal dan sebagai alat pengontrol. [4]

Sebagai alat eksplanasi sains merupakan sistem eksplanasi yang paling dapat diandalkan dibandingkan dengan sistem lainnya dalam memahami masa lampau, sekarang, serta mengubah masa depan.[5] Sebagai contoh Indonesia berduka, 26 Desember 2004, gelombang *Tsunami* menyapu habis wilayah Aceh dan daerah lain dalam maupun luar negeri. Korban terbesar di wilayah Aceh yang menghilangkan lebih dari tujuh ratus ribu jiwa yang terdeteksi saja, disamping milyaran rupiah dari sisi finansial. Hal ini terjadi karena tidak adanya eksplanasi akan hal ini. Sama-sama ditimpa *Tsunami*, tapi Thailand bisa mengurangi jumlah korban dengan mengantisipasi musibah karena sebagian penduduknya telah dikenalkan dengan eksplanasinya.

Penjelasan mengenai pengetahuan Teori Lempeng (untuk sementara dinggap teori paling benar, karena belum ada teori yang mematahkan) mengeksplanasikan bahwa lempeng-lempeng bumi dalam laut baik yang ada di pusat Utara maupun Selatan mengalami pergeseran sekian centimeter dalam setiap tahun dan dalam sekian tahun kemudian akan patah dan menyebabkan gempa dalam laut dan *Tsunami* dengan gejala-gejala tertentu. Gambaran gejala yang

umum adalah terjadinya air surut, gelombang laut menjorok ke dalam hingga ratusan meter (kedalaman surutnya air mejelaskan besarnya gelombang), juga terjadinya gempa dengan kekuatan lebih dari 5,9 skala richter.

Tatkala membuat eksplanasi, biasanya ilmuwan telah mengetahui juga faktor penyebab terjadinya gejala itu. Dengan mengutak-atik faktor penyebab itu, ilmuwan dapat membuat ramalan. Dalam bahasa kaum ilmuwan ramalan itu disebut prediksi, untuk membedakannya dari ramalan dukun.[6] Dalam fungsinya ilmu sebagai prediksi, setelah mengetahui eksplanasi, seperti kasus Tsunami di atas, maka untuk selanjutnya bisa diprediksi akan terjadinya peristiwa yang sama, kapan, di wilayah mana, dan sebagainya.

Eksplanasi merupakan bahan untuk membuat ramalan dan kontrol. Ilmuwan selain mampu membuat ramalan berdasarkan eksplanasi gejala juga dapat membuat kontrol. Perbedaan prediksi dan kontrol adalah prediksi bersifat pasif; tatkala ada kondisi tertentu, maka kita dapat membuat prediksi, misalnya akan terjadi ini, itu, begini atau begitu. Sedangkan kontrol bersifat aktif; terhadap suatu keadaan, kita membuat tindakan-tindakan atau menghindari tindakan agar terjadi ini dan itu.[7]

Dalam contoh kasus *Tsunami*, sebagai kontrol kini telah ditemukan SIG, dengan penginderaan jauh yang multitemporal dan multispektral dapat digunakan untuk menginventarisasi dan memantau bencana alam seperti gunung meletus,gempa bumi, kebakaran hutan, serangan hama dan lain-lain.

D. Sekilas Tentang John F. Haught

John F. Haught adalah seorang teolog Katolik Roma dan *Senior Research Fellow* di Pusat *Theological Woodstock* di Georgetown University. Wilayah keahliannya adalah teologi sistematis, dengan minat khusus pada isu-isu ilmu pengetahuan, kosmologi, ekologi, dan evolusi rekonsiliasi dan agama. John F. Haught bersaksi terhadap pengajaran perancangan cerdas di sekolah karena sifat agama dalam kasus *Kitzmiller V. Dover Area School District* Kitzmiller.

John F. Haught mendirikan Pusat Georgetown untuk Studi Sains dan Agama. Ia adalah ketua Departemen Teologi Georgetown antara 1990 dan 1995. Sebuah penciptaan evolusi, John F. Haught memandang ilmu pengetahuan dan agama sebagai dua tingkat yang berbeda dan tidak bersaing. John F. Haught menegaskan "Ilmu dan agama tidak dapat secara logis berdiri dalam hubungan kompetitif satu sama lain."

John F. Haught lulus dari St Mary Seminary dan Universitas di Baltimore dan kemudian menerima gelar Ph.D dalam teologi dari Universitas Katolik Amerika pada tahun 1970. John F. Haught juga pemenang Award 2002 Garrigan Owen dalam Sains dan Agama dan Penghargaan Sophia Excellence Teologi tahun 2004. Selain itu, pada tahun 2009, mendapat pengakuan atas karyanya pada

teologi dan sains, John F. Haught dan dianugerahi gelar Doktor Honoris Causa oleh University of Leuven.

E. Tipologi Perjumpaan Sains dan Agama

Untuk menilai bagaimana pola berfikir John F. Haught, maka terlebih dahulu perlu dijelaskan prinsip-prinsip dari empat pendekatan yang ia gunakan yaitu:

1. Konflik

   Kelompok yang mengatakan bahwa agama sama sekali bertentangan dengan sains atau bahwa sains membatalkan agama. Dengan kata lain kalau ada agama tidak boleh ada sains, kalau ada sains tidak boleh ada agama.

2. Kontras

   Kelompok yang menandaskan bahwa agama dan sains sangat berbeda satu sama lain sehingga secara logis tidak akan mungkin tidak ada konflik di antar keduanya.

3. Kontak

   Kelompok yang mengatakan bahwa walaupun agama dan sains jelas berbeda, karena sains selalu mempunyai implikasi-implikasi bagi agama, demikian juga sebaliknya. Sains dan agama niscaya berinteraksi satu sama lain; karena itu agama dan teologi tidak boleh mengabaikan perkembangan-perkembangan baru dalam sains.

4. Konfirmasi

   Kelompok yang melihat bagaimana agama dapat berperan positif dalam mendukung pertualangan ilmiah mencari penemuan. Ia mengupayakan cara-cara yang dapat ditempuh agama, tanpa sama sekali mencampuri sains, untuk dapat meretas jalan bagi beberapa ide, dan bahkan merestui penyelidikan ilmiah akan kebenaran.

Proses penganalisaan pemikiran tentang dialog sains dan agama ini, penyusun mengangkat tema yang pertama untuk membatasi cakupannya sehingga akan kelihatan pola secara mandiri dan dapat diterapkan untuk tema-tema berikutnya.

F. Analisis Dialog Sains dan Agama dalam Perspektif Islam

1. Nilai Islam

Al-Qur'an mengajak umat Islam untuk melakukan pengembangan ilmu pengetahuan, memerdekakan akal dari belenggu keraguan, merdeka dalam berpikir (menggunakan akal), dan mendorong untuk melakukan pengamatan terhadap fenomena (gejala) alam. Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk mengamati ayat-ayat *kawniyyah* disamping ayat-ayat *Qur'âniyyah*. Oleh

karenanya banyak kita temukan di dalam Al-Qur'an al-Karîm, dimana redaksi ayat-ayatnya diakhiri dengan;

(قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) (لقوم يفقهون), (لقوم يتفكرون)[٨].

Hakekat mempelajari sains, Tuhan mempersilahkan manusia untuk memikirkan alam semesta berikut isinya dan segala konteksnya, dan jangan pernah memikirkan Dzat Tuhan, karena alam pikiran manusia tidak akan pernah mencapai-Nya. Hal ini adalah sebagaimana tercantum dalam sebuah hadis Nabi SAW.: "*Pikirkanlah ciptaan Allah dan jangan memikirkan Dzat Allah, sebab kamu tak akan mampu mencapai-Nya*". Bahkan dalam QS Al-Rahman: 33, Allah berfirman:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

Artinya: "*Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan*.

Pada prinsipnya apa yang disabdakan Nabi SAW. dan yang difirmankan Tuhan ini memberikan kesempatan kepada manusia untuk melakukan pemikiran dan eksplorasi terhadap alam semesta. Upaya penaklukan ruang angkasa harus dilihat sebagai suatu ibadah manusia yang ditujukan selain untuk memahami rahasia alam, juga demi masa depan kehidupan manusia. Pencarian ilmu bagi manusia agamis adalah kewajiban sebagai bentuk eksistensi keberadaannya di alam semesta ini. Ilmu pengetahuan dapat memperluas cakrawala dan memperkaya bahan pertimbangan dalam segala sikap dan tindakan. Keluasan wawasan, pandangan serta kekayaan informasi akan membuat seseorang lebih cenderung kepada obyektivitas, kebenaran dan realita. Ilmu yang benar dapat dijadikan sarana untuk mendekatkan kebenaran dalam berbagai bentuk. Orang yang berilmu melebihi dari orang yang banyak ibadah, ilmu manfaatnya tidak terbatas, bukan hanya bagi pemiliknya, tetapi ia membias ke orang lain yang mendengarkannya atau yang membaca karya tulisnya. Sementara itu, ibadah manfaatnya terbatas hanya pada si pelakunya. Ilmu dan pengaruhnya tetap abadi dan lestari selama masih ada orang yang memanfaatkannya, meskipun sudah beberapa ribu tahun. Tetapi pahala yang diberikan pada peribadahan seseorang, akan segera berakhir dengan berakhirnya pelaksanaan dan kegiatan ibadah tersebut.

Pernyataan dari Bryan Appleyard bahwa "Sains itu bertanggung jawab atas sebagian besar penyakit yang diderita dunia modern ini. Menurut mereka, kalau bukan karena sains, mungkin kita tidak akan mengalami ancaman nuklir, tidak akan mengalami polusi global udara, tanah, dan air.

Kita dan planet kita ini mungkin saja bernasib jauh lebih baik kalau tanpa sains. Mereka mengatakan, sainslah yang merupakan akar-akar dari serangan atas alam, suatu aksi penumpasan yang terkendali. ini adalah upaya Faustian untuk menerobos semua misteri kosmos sehingga kita dapat menjadi tuan atasnya."

Hal ini menunjukkan bahwa bagaimana dalam Islam dijelaskan bahwa kerusakan di dunia dikarenakan tangan manusia.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Artinya: "*Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan Karena perbuatan tangan manusi, supay Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)*." (QS. Al-Rûm:41)

2. Penerapan Nilai Islam

Para Ulama sejak dahulu selalu berusaha mendalami hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan As-Sunah yang kadang-kadang di antara mereka terdapat perbedaan paham dan pendapat dalam menetapkan hukum yang mereka *istimbat*-kan dari Al-Qur'an dan As-Sunah tersebut. Hal ini dikarenakan di antara ayat Al-Qur'an ataupun Hadits Nabi ada yang bersifat *Dzanni,* sehingga memerlukan pemikiran dan usaha yang sungguh-sungguh untuk dapat memahami nash-nash yang terkandung di dalamnya.

Usaha dan pemikiran yang sungguh-sungguh dari para ulama untuk menetapkan hukum Islam inilah yang dikenal dengan sebutan "*Ijtihâd",* sedangkan para ulama yang melakukannya disebut *"Mujtahid"*. Berusaha mendalami hukum Islam memang merupakan sesuatu keharusan dalam ajaran Islam, dan orang yang melakukannya sudah barang tentu memperoleh derajat yang lebih tinggi dibanding kelompok lainnya.

Cara berpikir *bayâni*, *burhâni* dan *irfâni* menjadi kerangka metodologi pemikiran keislaman, dengan rincian sebagai berikut: 1) Pendekatan *bayâni* merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak; 2) Pendekatan *burhâni* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika; 3) Pendekatan emosional-spiritual (*al-'irfân*) adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batini, zauq, qalb, wijdan, basirah dan intuisi.[9]

Pada abad ke 8 hingga abad ke 12 Masehi, umat Islam berada dalam zaman keemasan. Zaman dimana ilmu pengetahuan dan peradaban Islam berkembang pesat mencapai puncaknya. Pada saat itu umat Islam menjadi pemimpin dunia karena perhatiannya yang sangat besar tidak hanya dari sisi

keilmuan agama, tetapi juga ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu murni. Tokoh-tokoh Islam pada masa itu antara lain: 1) Al-Kindi (185H/807M–260H/873M). 2) Al-Farabi (267H/890M). 3) Ibnu Sina (370H/980M–428H/1037M) dan 4) Al-Ghazali (450H/1058M – 505H/1111M).

3. Contoh Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Sains Modern

1. Rahasia Besi (Fisika). Surat al-Hadîd (57) ayat 25:

... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ .... (الحديد : ٢٥)

Artinya: "*…dan Kami turunkan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia…*"[10]

Penjelasan (penafsiran) ilmiah: kata "*anzalnâ* (أنزلنا)" yang berarti "Kami turunkan" khusus digunakan untuk besi dalam ayat ini, dapat diartikan secara kiasan untuk menjelaskan bahwa besi diciptakan untuk memberi manfaat bagi manusia. Tapi ketika kita mempertimbangkan makna harfiah kata ini, yakni "secara bendawi diturunkan dari langit", kita akan menyadari bahwa ayat ini memiliki kejaiban ilmiah yang sangat penting. Ini dikarenakan penemuan astronomi modern telah mengungkap bahwa logam besi ditemukan di bumi kita berasal dari bintang-bintang raksasa di luar angkasa.

Logam berat di alam semesta dibuat dan dihasilkan dalam inti bintang-bintang raksasa. Akan tetapi sistem tata surya kita tidak memiliki struktur yang cocok untuk menghasilkan besi secara mandiri. Besi hanya dapat dibuat dan dihasilkan dalam bintang-bintang yang jauh lebih besar dari matahari, yang suhunya mencapai beberapa ratus juta derajat. Ketika jumlah besi sudah melampaui batas tertentu dalam suatu bintang, bintang tersebut tidak mampu lagi menanggungnya, dan akhirnya meledak melalui peristiwa yang disebut "nova" atau "supernova". Akibat dari ledakan ini, meteor-meteor yang mengandung besi bertaburan di seluruh penjuru alam semesta dan mereka bergerak melalui ruang hampa hingga mengalami tarikan oleh gaya gravitasi benda angkasa. Semua ini menunjukkan bahwa logam besi tidak terbentuk di bumi melainkan kiriman dari bintang-bintang yang meledak di ruang angkasa melalui meteor-meteor dan "diturunkan ke bumi", persis seperti dinyatakan dalam ayat tersebut: Jelaslah bahwa fakta ini tidak dapat diketahui secara ilmiah pada abad ke-7 ketika Al-Qur'ân diturunkan.[11] Pada penjelasan kitab-kitab tafsir yang ada pada umumnya, kalimat وأنزلنا diartikan atau diterjemahkan dengan; "dan Kami ciptakan" bukan "dan Kami turunkan".

2. Gempa Bumi (Geologi). Surat al-Zalzalah (99) ayat 1 - 4:

اِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ اَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَالَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * (الزلزال : ١ - ٤)

Artinya: "*Apabila bumi digoncangkan dengan goncangan (yang dahsyat). Dan bumi telah mengeluarkan beban-beban beratnya. Dan manusia bertanya: 'Mengapa bumi (jadi begini)?' Pada hari itu bumi menceritakan beritanya.*" [12]

Lempeng-lempeng litosfer bergerak dan saling berinteraksi satu sama lain. Pada tempat-tempat saling bertemu, pertemuan lempengan ini menimbulkan gempa bumi. Sebagai contoh adalah Indonesia yang merupakan tempat pertemuan tiga lempeng: Eurasia, Pasifik dan Indo-Australia. Bila dua lempeng bertemu, maka terjadi tekanan (beban) yang terus menerus, dan bila lempengan tidak tahan lagi menahan tekanan (beban), maka lepaslah beban yang telah terkumpul ratusan tahun itu, dan dikeluarkan dalam bentuk gempa bumi. Apabila bumi "digoncangkan dengan goncangan (yang dahsyat)." Dan bumi telah "mengeluarkan beban-beban beratnya." Dan manusia bertanya: "Mengapa bumi (jadi begini)?". Pada hari itu bumi menceritakan beritanya." Beban berat yang dikeluarkan dalam bentuk gempa bumi merupakan suatu proses geologi yang berjalan bertahun-tahun. Begitu seterusnya, setiap selesai beban dilepaskan, kembali proses pengumpulan beban terjadi. Proses geologi atau 'berita geologi' ini dapat direkam baik secara alami maupun dengan menggunakan peralatan geofisika ataupun geodesi. Sebagai contoh adalah gempa-gempa yang beberapa puluh atau ratus tahun yang lalu, peristiwa pelepasan beban direkam dengan baik oleh terumbu karang yang berada dekat sumber gempa. Pada masa modern, pelepasan energi ini terekam oleh peralatan geodesi yang disebut GPS (*Global Position System*).[13]

G. Penutup

Dalam hal pertemuan sains dan agama ini prespektif John F Haught setidaknya mempunyai sikap: 1) John F. Haught menerima perspektif evolusioner bahwa teologi secara mutlak direvisi berdasarkan perspektif konflik, kontras, kontak dan konfirmasi, 2) John F. Haught percaya akan teologi dinamis, dan karena itu menafikan pengetahuan dan kekuasaan Tuhan yang bersifat mutlak. Menurutnya, Tuhan rela membagikan kekuasaan kepada alam dengan memberikannya kemampuan untuk menata diri sendiri, 3) Dalam pandangannya, alih-alih mempertahankan situasi yang ada sekarang. Tuhan mempertaruhkan keterbatasan pengetahuan-Nya tentang masa depan, dan karena itulah evolusi berkembang, 4) John F. Haught percaya bahwa tujuan alam itu tidak dapat dicari

di wilayah sains karena ia merupakan rahasia dan harus tetap rahasia selamanya yang bahkan tidak akan tersingkapkan oleh agama.

Meskipun sampai pada pendekatan konfirmasi, sesungguhnya penulis melihat bahwa pandangan John F. Haught ini masih meletakkan bahwa agama dan sains tetap pada tempatnya masing-masing. Mereka berasal dari tempat yang berbeda. Hal ini tampaknya berbeda dengan konsep agama Islam bahwa semua potensi yang dapat diketahui oleh manusia bersumber dari satu yaitu wahyu, hanya saja dalam konteksnya masing-masing terjadi pembagian ada yang tergolong *qauliyah* yaitu berupa nilai-nilai hidup dan kehidupan yang didasari oleh kepercayaan/keyakinan/apriori. Sementara sains tergolong *kauniyah* (empiris) yangmana pengenalan tentang hal ini dibuktikan dengan perhitungan ilmiah yang melahirkan nilai-nilai yang dibuat oleh manusia.

Pertanyaannya adalah: Bagaimana manusia dapat mengambil pelajaran bahwa bukti-bukti yang ditemukan melalui sains adalah pembuktian dari nilai-nilai agama yang tidak secara gamblang dijabarkan?. Sekali lagi hal ini tergantung dari kelompok yang memberikan pandangan terhadap agama. Sementara agama yang berkembang dan terkelompok kepada beberapa agama, masing-masing yakin akan kebenarannya. Yang menjadi permasalahan adalah jika nilai-nilai agama ternyata bertentangan dengan fakta empiris yang dirasakan oleh manusia.

Berdasarkan kesimpulan di atas, Penulis dapat mengemukakan beberapa saran, antara lain:

1. Bagi John F. Haught. Selain empat tipologi yang dikemukakan John F. Haught, yaitu: konflik, kontras, kontak, konfirmasi. Alangkah baiknya mengenal satu tipologi yang berasal dari ilmu ushul fikih yaitu "*al-Jam'u wa al-Taufîq* (الجمع و التوفيق). Adalah upaya untuk menggabungkan kesamaan-kesamaan ide, argumentasi maupun penafsiran antara sains dan agama selanjutnya menemukan kesepakatan antara keduanya.
2. Bagi pembaca, agar senantiasa konsisten memadukan sains dan agama sebagai dua entitas yang sama-sama telah mewarnai sejarah kehidupan umat manusia. Sebab, keduanya telah berperan penting dalam membangun peradaban. Dengan lahirnya agama, tidak saja telah menjadikan umat manusia memiliki iman, tapi hal lain yang tidak bisa dipandang sebelah mata adalah terbangunnya manusia yang beretika, bermoral dan beradab yang menjadi pandangan hidup bagi manusia dalam menjalani hidup di dunia.
3. Bagi generasi intelektual muslim, agar mewujudkan harmonisasi antara sains dan agama. Walaupun sejarah mencatat, bagaimana klaim sepihak lembaga agama telah menjadikan Galileo (1564-1642) jadi korban setelah ia dengan lantang bersuara bahwa matahari adalah pusat alam semesta (sementara dalam kitab suci kristen justru sebaliknya), dan sikap "sentimen" agama dalam

melihat teori evolusi Darwin. Meski kemudian, dari sengketa itu lambat laun bisa diterima oleh kaum agamawan, tapi berkat penemuan terbaru sains - setidaknya - telah menunjukkan pergeseran akan hubungan yang sebenarnya tidak melulu saling berseteru.

Catatan:

[1] Hanafi Ahmad, *Al-Tafsîr al-'Ilmiy Li al-Âyât al-Kawniyyah Fî Al-Qur'ân* (Bairut: tp, tt), Cet. ke-2, h. 36.

[2] Endang Saifudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama,* (Surabaya: Bina Ilmu, 2008) h. 48.

[3] Endang Saifudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*…, h. 49

[4] Endang Saifudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*…, h. 33

[5] Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, (Bandung: Bina Prakarsa Ilmu, 2004), h. 45

[6] Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*…, h. 35

[7] Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*…, h. 37

[8] Hanafi Ahmad, *Al-Tafsîr al-'Ilmiy* …, h. 6.

[9] http://www.makalahkuliah.com/2013/09/metode-ijtihad-bayani-kajian-filsafat.html, diakses tanggal 23 September 2013

[10] http://www.keajaibanalquran.com/physics_iron.html. (diakses pada: 23/09/2013). Bandingkan juga terjemahan kata انزلنا "Kami turunkan/ciptakan", dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003), Vol. 14, h. 46.

[11] http://www.keajaibanalquran.com/physics iron.html.

[12] Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 203.

[13] Dikutip dari makalah dengan tema: "Beberapa Contoh Penafsiran Ayat-ayat Kauniyah dalam Al-Qur'an, ditulis oleh: Tim Asistensi Ayat Kauniyah LIPI, *Jurnal Lektur Keagamaan*, (Jakarta: Puslitbang Letktur Keagamaan Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2012), Vol.3, No.2, h. 175.

EKSPERIMEN BARAT MEMBENTUK HUBUNGAN SAINS DAN AGAMA: JEJAK TUHAN DALAM SAINS
(Perspektif Mehdi Golshani)

Oleh: Sahkholid Nasution

A. Pendahuluan

Sains[1] dan agama menjadi sebuah persoalan yang sejak dulu sampai saat ini menarik untuk dibicarakan.[2] Banyak ilmuan yang berupaya meletakkan posisi sains dan agama. Ada yang menganggap bahwa sains dan agama sesuatu yang terpisah dan tidak bisa dihubungkan. Namun, ada juga yang berkesimpulan bahwa sains dan agama dua sisi yang berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan. Bahkan sains harus diwarnai dengan nilai – nilai agama sehingga tidak berjalan sendiri, dan akhirnya bisa terjerembab ke lembah sekularisme.

Seiring dengan itu, hubungan sains dan Islam adalah menjadi salah satu hal yang bersifat kontroversi. Dalam dunia Islam, banyak mempercayai bahwa sains moden pertama kali dikembangkan dalam dunia Islam dari pada di Eropah dan negara Barat, dan semua kekayaan ilmu di dunia sebenarnya berpuncak dari peradaban Islam. Hal ini terbukti bahwa berkat upaya maksimal yang dilakukan oleh para khalifah dan ulama – ulama klasik dalam mengadopsi karya-karya filsafat, sains dan kedokteran Yunani –walaupun tidak didapatkan secara utuh– telah melahirkan khazanah kebudayaan dan peradaban yang amat kaya ke dalam masyarakat muslim. Misalnya, Al-Kindi (805-873 M), Al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Shina (980-1037 M) barangkali hanya segelintir saja dari filosuf dan pemikir muslim yang muncul pada saat itu, dimana mereka telah mampu mendobrak dunia intelektual dan peradaban Islam.

Faktor penyebab utama yang melatarbelakangi terjadinya kontroversi tersebut disebabkan karena antara agama dan sains dinilai dua hal yang memiliki

esensi yang berbeda. Dalam agama ada hal-hal yang dianggap tak berubah sejak sejarah awalnya ribuan tahun silam. Sementara sains memiliki esensi yang terus berubah dan terus berkembang sejak sekitar 400 tahun silam. Perkembangan itu biasa disebut dengan istilah seperti "modernisasi", "globalisasi", atau mungkin juga "Westernisasi". Oleh karena itu, tantangan besar untuk setiap agama -dengan demikian- adalah adanya perubahan dan perkembangan zaman.

Oleh Zainal Abidin Bagir menyatakan bahwa:

> Perkembangan sains bisa dianggap sebagai refleksi dari perkembangan zaman, tapi tak keliru juga jika dipandang sebagai *sumber* atau *sebab* dari perkembangan-perkembangan terpenting di zaman ini. Agama, sebagai "esensi" yang relatif tak berubah tentu akan berada dalam ketegangan dengan perubahan yang terus menerus. Secara umum, persoalannya adalah bagaimana memahami hal-hal yang tak berubah itu dalam konteks yang (selalu) berubah; dan bagaimana yang satu merespon yang lain. Jawaban atas persoalan ini dengan demikian akan bergantung pada pemahaman kita atas dua hal: (i) "esensi" atau nilai-nilai keagamaan yang tak berubah, dan (ii) konteks yang baru, sebagai arena beroperasinya nilai-nilai itu, dalam hal ini sains modern.[3]

Berdasarkan kutipan di atas dapat dikatakan bahwa jika tidak mampu memahami hal-hal yang tak berubah itu dalam konteks yang (selalu) berubah; dan bagaimana yang satu merespon yang lain maka akan terjadi miskonsepsi (kesalahan pemahaman) di kalangan umat Islam. Dengan demikian, memahami tanggapan seorang tokoh pemikir Muslim kontemporer terhadap sains modern, kita bisa berharap akan memahami pandangannya secara lebih baik. Di arena inilah relevansi ajaran-ajaran agama mendapat tantangan yang amat serius. Dalam hal ini, pemikir yang mau diketengahkan adalah Dr. Mehdi Golshani.

Mehdi Golshani, lewat berbagai tulisannya tentang agama dan sains, dan berkat pengalamannya yang tidak diragukan, ia mencoba membaca dan kemudian dengan tegas menjelaskan konsepsi tentang ilmu dalam Islam sebagaimana yang diungkapkan dalam kitab suci Al-Qur'an. Dengan kegigihan dan kepolosan serta keorsinilitasannya, ia mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar yang kerap diajukan mengenai agama dan sains modern.

Seiring dengan itu, Mehdi Golshani telah menulis berbagai buku, di anataranya "*Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*". Agaknya –menurut penulis-Golshani ingin menyebutkan bahwa di dalam sains dengan berbagai kemajuannya tedapat tanda-tanda kebesaran Allah,[4] Tuhan Maha Pencipta. Secanggih apapun sains yang diciptakan manusia pasti ada yang lebih canggih dari itu yaitu Allah yang menciptakan manusia itu sendiri. Sayyed Hossein Nasar (1933-sekarang) mengatakan bahwa "Sebenarnya bagi Tuhan, maksud dan tujuan penciptaan

adalah untuk 'mengetahui' Dirinya melalui instrument pengetahuan-Nya yang sempurna, yakni manusia universal.[5]

Bagaimana kemudian untuk lebih jelasnya pemikiran Mehdi Golshani dalam buku "Melacak Jejak Tuhan Dalam Sians" tersebut? Itulah pertanyaan utama yang ingin dijawab melalui tulisan ini.

B. Mehdi Golshani: Biografi, Karya, dan Akademik

Untuk memetakan pemikiran dan posisi Mehdi Golshani dalam tataran pemikir Islam kontemporer, penulis menganggap sangat penting untuk mengenalkan –walau secara singkat- tentang tokoh yang pemikirannya akan dibedah dalam tulisan ini.

Mehdi Golshani – dalam tulisan Persianya adalah "مهدی گلشنی" dan selanjutnya disebut Golshani- adalah seorang ilmuan kontemporer dan filosuf berkebangsaan Iran sekaligus Profesor Fisika di *Sharif University of Technology*.[6] Riset utamanya berpusat pada persoalan-persoalan dasar dalam kosmologi dan mekanika kuantum. Golshani lahir di Isfahan[7] - Iran pada tahun 1939 M bertepatan dengan 1317 H. Ia memperoleh gelar B.Sc dalam bidang Fisika dari Universitas Teheran dan gelar Ph.D. dalam bidang yang sama dari University of California di Berkeley Amerika Serikat pada tahun 1969 M/1328 H, dengan spesialisasi Fisika Partikel.[8]

Karir intelektualnya diawali sejak tahun 1970 M, dimana ia bergabung dengan *Sharif University of Technology*-Teheran sebagai Dosen. Golshani pernah menduduki jabatan-jabatan strategis di universitas tersebut. Seperti pada tahun 1973-1975 M terpilih sebagai Dekan Fakultas Ilmu Fisika untuk pertama kalinya, dan terpilih kembali untuk kedua kalinya pada tahun 1987-1989 M. Lalu kemudian diamahkan sebagai Wakil Rektor bidang Kemahasiswaan tahun 1979-1981 M.

Sejak tahun 1991, Golshani telah menjadi Profesor bidang Fisika dan pada tahun 1995 membuka Fakultas Filsafat Ilmu serta terpilih sebagai Dekan di Fakultas tersebut sejak tahun 1996 sampai sekarang. Golshani juga pernah menjabat sebagai Kepala Departemen Ilmu Dasar di Akademi Ilmu Pengetahuan Iran dari tahun 1990 s/d 2000 M. dan Direktur Institut Humaniora dan Budaya Studi di Teheran-Iran dari tahun 1993 s/d 2009 M. serta *Senior Fellow* dari Sekolah Fisika di Institut Studi dalam Teori Fisika dan Matematika (IPM).

Golshani adalah anggota Asosiasi Guru Fisika dan Pusat Teologi Ilmu Pengetahuan Alam di Amerika Serikat, serta *Senior Associate International Centre for Theoretical Physics di Trieste*, Italia. Golshani juga Anggota Asosiasi Filsafat Ilmu, Michigan-Amerika Serikat serta Masyarakat Eropa untuk Studi Sains dan Teologi.

Golshani pernah menyandang sejumlah penghargaan. Diantaranya menerima *John Templeton Award* untuk Sains dan Agama Program Kursus pada tahun 1995. Kegiatan penelitian Golshani terkonsentrasi pada masalah-masalah mendasar dalam fisika, mekanika kuantum dan kosmologi, aspek filosofis fisika, filsafat ilmu pengetahuan dan teologi.[9]

Disela-sela kesibukannya sebagai praktisi akademik seperti tersebut di atas Golshani juga telah membuktikan dirinya produktif dalam menuangkan ide-ide cemerlangnya dalam bentuk buku,[10] proseding buku[11] dan makalah-makalah[12] yang ditulis dalam berbagai bahasa. Diantarnya sudah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. [13]

Sementara itu -sejauh informasi yang penulis peroleh- diantara masyarakat akademisi yang telah mencoba meneliti pemikiran Golshani untuk penyelesaian studinya adalah Wahyudi Irwan Yusuf, mahasiswa S2 Ilmu Perbandingan Agama Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, dengan judul: "*Mencari Model Integrasi Sains Dan Agama: Studi Perbandingan Pemikiran John F. Haught dan Mehdi Golshani dan Relevansinya Dengan Gagasan Integrasi UIN Sunan Kalijaga Menurut Amin Abdullah*" tahun, 2006. [14]

Dari sekian banyak tulisan tersebut dapat simpulkan bahwa Golshani adalah seorang pemikir Muslim dan praktisi di bidang fisika dasar, fisika partikel, fisika kosmologi dan implikasi filosofis mekanika kuantum, dan agama, serta ilmu pengetahuan dan teologi. Memperhatikan karya-karya besar Golshani tersebut, dapat disimpulkan bahwa ada sebuah usaha yang jelas untuk membantu menghidupkan kembali semangat ilmiah di dunia Muslim.

C. Diskursus Tentang Hubungan Agama dan Sains: Kajian Sekilas

Perhatian dan diskursus para ahli dan pemerhati tentang hubugan sains dan agama kali pertama, secara sistematis, dimulai oleh Ian G. Barbour (1923 – 2012 M)[15] melalui karyanya *Issues in Science and Religion* (1971). Kemudian melalui *Religion in an Age of Science* (1990), Barbour memberi pondasi kajian ini dengan empat tipologi yang amat terkenal: konflik, independensi, dialog, dan integrasi, yang tetap ia pertahankan hingga tahun 2000.

Setelah Ian G. Barbour (1923 – 2012 M), tipologisasi sains dan agama dilakukan oleh John F. Haught melalui karyanya *Science and Religion: from Conflict to Conversation* (1995). Dari strukturnya, tipologi Haught mirip dengan tipologi Barbour, yaitu konflik, kontras (mirip "independensi"), kontak (mirip "dialog"), dan konfirmasi. Namun, dalam perkembangannya, tipologi Barbour dan Haught dianggap kurang memadai, sebab perdebatan di dalamnya hanya berkutat pada persoalan teologis. Demikian pula studi kasus yang digunakan juga terbatas pada persolan konflik penciptaan evolusi-kreasi dan konflik kosmologis antara ilmuwan dan agamawan.

Atas dasar itulah, Mikael Stenmark,[16] lantaran tak mau terjebak pada simplifikasi perdebatan, menawarkan pendekatan yang lebih realistis, seperti dicatat secara sistematis dalam bukunya *How to Relate Science and Religion* (2004). Ia sebut temuannya "tipologi multidimensional", yang inti gagasannya adalah, bahwa sains dan agama, menurut Stenmark, mesti didekati dari berbagai dimensi, baik dari dimensi sosial, teleologis, epistemologis-metodologis, maupun teoritis (*contents*). Oleh karena itu, jika dirunut dari empat dimensi Stenmark, maka tampak sekali bahwa pendekatan Barbour maupun Haught terletak pada dimensi teoritis, yakni persoalan "isi teoritis", *contents*, di dalam sains maupun agama, yang itu pun terbatas pada wilayah teologis. Pendekatan Stenmark, dengan demikian, telah membukakan mata kita betapa begitu kompleks persoalan di dalam sains dan agama, yang karenanya, tinjauan terhadapnya pun butuh kejelian dan kehati-hatian sebelum sampai pada kesimpulan-kesimpulan besar tentang keduanya.

Setelah itu, nyaris tidak muncul karya baru yang secara orisinal mengulas new tipologi tentang hubungan sains dan agama, kecuali diskusi tentang tema tertentu, yang menggunakan salah satu pemikiran tiga tokoh itu sebagai pendekatan. Misalnya, Arqom Kuswanjono, melalui naskah disertasinya berjudul *Integrasi Sains dan Agama dalam Perspektif Filsafat Mullâ Sadrâ* (2007). Intensitas Kuswanjono terhadap pemikiran Sadrâ, dapat dikatakan mengukuhkan pandangan Barbour tentang adanya "integrasi" dalam sains dan agama, kendatipun tafsir atas "integrasi", dalam tafsir Kuswanjono atas Sadrâ, sedikit berbeda dari takrif "integrasi" *ala* Barbour.

Pengukuhan atas "integrasi" juga muncul dalam tradisi keilmuan Islam, atau kerap dikenal "integrasi *tawhidy*". Yakni, sintesisasi sains modern dan Islam di bawah "ruh Ilahiyah". Mereka berusaha melahirkan model "sains baru"; sebuah disiplin "sains alternatif" yang prinsipnya tidak berseberangan dengan ajaran Islam. Cara yang ditempuh, pertama-tama, melalui "peremukkan" terhadap jantung epistemologi Barat, sebagaimana dirintis oleh Syed Hossen Nasr (1933-Sekarang)[17] dalam *Encounter of Men and Nature* (1968) dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1931-Sekarang)[18] dalam *The De-Westernisation of Knowladge* (1985). Setelah itu mereka menciptakan model "sains baru *ala* Islam", seperti digagas oleh Ismail Raji Al-Faruqi (1921 – 1986 M)[19] dalam *Islamisation of Knowladge: General Principles and Workplan* (1982).[20]

Generasi berikutnya adalah Golshani –yang menjadi kajian dalam tulisan ini- melalui karyanya *How to Make Sense of 'Islamic Science'* (2000) dan *Issues in Science and Islam* (2004), memilih berhati-hati dan berusaha menawarkan konsep pemikiran yang, sebagaimana Bagir katakan, sangat "konstruktif" dan "tidak superfisial". Titik sentuh Islam dan sains modern, bagi Golshani, hanya mungkin terjadi di wilayah metafisis. "Pra-anggapan metafisis dalam sains", tulis Golshani (2004), "seringkali berakar pada pandangan-dunia (*world-view*)

religius". Tepat di titik inilah Islam, dan tentu juga agama lain, berpotensi memenuhi kebutuhan pandangan-dunia "religius" sains, tanpa perlu "meremukkan" jalan epistemologis-metodologis sains modern.

Berikutnya adalah Paul F. Lurquin, meski secara khusus tidak bermaksud menanggapi isu tersebut, memberi catatan bahwa "integrasi" sains dan agama tidak akan berhasil apabila sekadar berbentuk opini atau terbungkus dalam lembar buku, tanpa aksi yang praksis, yang serius, dan bersifat politis. Dalam karyanya *Evolution and Religious Creation Myths* (2007), Lurquin mengulas tentang upaya politis teoritikus kreasionisme menyingkirkan pengajaran evolusionisme di pelbagai lembaga pendidikan Amerika Serikat. Demikian pula Park, dalam *The Creation-Evolution Debate: Carving Creationism in the Public Mind* (2001), menulis bahwa perdebatan yang kerap disuguhkan oleh kedua ekstrem tersebut, sebetulnya, hanyalah upaya untuk melesapkan teori masing-masing ke pentas publik, khususnya publik yang bersifat politis.

Sehubungan dengan itu, Meera Nanda[21] menunjukkan hasil penelitiannya tentang relasi sains, agama, dan negara. Dalam bukunya berjudul *Prophets Facing Backwards: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India* (2003), dan artikelnya, *Vedic Science and Hindu Nationalism: Arguments against a Premature Syinthesis of Religion and Science* (2005), Nanda menulis kasus sains vedik (*vedic science*), yang berbasis Weda dan legitimasi politik negara, mampu menjadi mode pengetahuan *mainstrem*, menggeser sains sekuler, serta mampu membangkitkan jiwa nasionalisme terhadap India.

Di Pakistan terjadi hal yang sama, yaitu Ziaul Haq (1924-1988 M)[22] berkuasa, ia menggunakan proyek "Islamisasi pengetahuan" sebagai proyek politis dalam rangka "Islamisasi negara". Profesor Pervez Hoodbhoy, salah satu ilmuwan penentang Haq, mengabadikan peristiwa tersebut dalam karyanya *Islam and Science Religions Orthodoxy and the Battle for Rationality* (1972). Lebih dari itu, ketika sains dan agama mengalami "kontak" di ranah publik, tentu pertimbangan yang muncul merupakan pertimbangan publik, dan selalu bersifat "politis". Pendapat ini secara tak langsung mengamini kegelisahan Ziman (1984) bahwa sejak dahulu sains telah memiliki sifat "saintisme-politis", yaitu ambisi untuk melakukan tranformasi dan rekayasa sosial melalui teknologi. Akibatnya, "saintisme-politis" melahirkan ketegangan terus-menerus dengan nilai serta agama, dan pelanggaran atas etos sains tersebut memaksa sains agar melepaskan diri dari segala hal yang bersifat politis dan religius, kendatipun upaya itu relatif tidak berhasil, karena sebagaimana Ziman tulis sendiri, tantangan terbesar sains kini datang justru dari domain politik yang secara khas berada di level negara.

Nikki Keddie (1930 M)[23] dengan tepat menafsirkan gerakan tersebut sebagai upaya "mereligiuskan yang sekuler" dengan cara "menetapkan dasar moral baru bagi negara-bangsa yang diderivasikan dari reinterpretasi pelbagai sumber agama". Akan tetapi yang perlu digarisbawahi, apapun bentuk dan

praktiknya, inti gagasan yang diusung oleh gerakan politik fundamentalisme agama sejatinya sama: sebagai "reaksi" atas, dan "proteksi" dari, modernitas, baik *dengan* maupun *tidak*, menggunakan perangkat yang disediakan oleh modernitas.

Berdasarkan uraian di atas, tampak sekali bahwa diskursus sains dan agama saat ini tengah mengalami pergeseran ranah diskursus, dari yang dahulunya berada di ranah teoritis, kini berada di ranah politis. Fakta di India, Pakistan, dan Amerika Serikat menunjuk keadaan, bahwa berbicara sains dan agama kini tidak cukup apabila hanya melibatkan ilmuwan dan agamawan, namun juga perlu melibatkan regulasi negara, partisipasi politis, dan pelbagai institusi kemasyarakatan.[24]

D. Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains: Prespektif Mehdi Golshani.

1. Memposisikan Kitab Suci dalam Memahami Alam.

Salah satu faktor sulitnya menarik benang kusut hubungan antara sains dan agama adalah kesalahan dalam memosisikan sumber ajaran agama dalam hubungannya dengan sains. Banyak orang memahami bahwa agama adalah sesuatu yang statis dan tidak berubah serta tidak boleh diubah. Padahal pandangan itulah yang menjadi akal permasalah terjadinya "perbenturan" agama dan sains, karena sains terus berubah dan dinamis. Dalam hal ini Harun Nasution (1919-1998) menyatakan bahwa:

> "Ajaran – ajaran agama terbagi dalam dua kelompok besar. Pertama, ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam kitab suci yang diwahyukan Tuhan dari atas. Karena wahyu dari Tuhan dan bukan dari pemikiran manusia, ajaran-ajaran itu bersifat mutlak benar, kekal tak berubah dan tak boleh berubah. Ajaran-ajaran dasar yang diwahyukan itu memerkulan penafsiran bagaimana melaksanakannya. Penafsiran-penafsiran dan cara-cara penjesalan itu juga merupakan ajaran, dan dengan demikian timbullah kelompok kedua dari ajaran agama, bukan wahyu dari Tuhan, ia tidak besifat absolut, dan tidak kekal, melainkan bersifat nisbi dan dapat berubah dan diubah. Dalam agama demikian, disampung terdapat bagian yang bersifat statis terdapat pula bagian yang dinamis."[25]

Dengan demikian -dalam pandangan Islam- tidak semua yang terdapat dalam agama Islam itu harus dipahami secara statis, tetapi ada ruang untuk berkreasi dan harus diinterpretasikan secara proporsional sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dibutuhkan. Apalagi ayat-ayat yang *mutasyabihat* tentu tidak terlepas dari "sentuhan" interpretasi.

Dalam prespektif Golshani tentang hubungan agama dan sains, khususnya Islam dan sains, harus dimulai dari pemahaman yang benar tentang bagaimana seorang beragama memperlakukan kitab sucinya. Misalnya haruskah kitab suci

dianggap mengandung semua jenis pengetahuan terbaru yang dimiliki manusia?. Hal ini sangat penting karena "pemberlakuan" itulah kemudian yang akan membentuk pemikiran dan kesimpulannya dalam memastikan bagaimana bentuk hubungan agama dan sains tersebut.

Lanjutnya, Al-Qur'an merupakan salah satu sumber ilmu, namun ia tidak menganggap ayat-ayat Al-Qur'an sebagai sumber langsung teori – teori ilmiah, yang dapat digunakan untuk mendukung atau mengkritik teori ilmiah secara langsung. Sebagai sumber ilmu, Al-Qur'an berada pada level filosofis/metafisis, bukan pada level teori-teori sains. Al-Qur'an dapat memberikan prinsip-prinsip umum dalam pengkajian ilmiah. [26]

Penjelasan Al-Qur'an tentang teori-teori sains secara umum ditemukan dalam banyak ayat dan surah sekaligus menantang manusia untuk melakukan eksplorasi terhadapnya. Diantaranya adalah QS. Ali Imrân [3]: 190-191, QS. Fusshilât [41]: 53, QS. An-Nahl [16]: 10-18, QS. Az-Zumar [39]: 21, dan QS. Al-Rûm [30]: 20-24.[27] Pada semua ayat tersebut terdapat kata "آيات" (tanda-tanda), yang menurut Golshani "Menyimpan pengertian bahwa makna "tanda" bukanlah terletak pada dirinya sendiri, melainkan ada pada sesuatu di luar dirinya, yang ditunjukkan oleh tanda itu. Oleh karena itu, memerhatikan tanda-tanda Tuhan di alam semesta sudah selayaknya membawa manusia mendekat kepada Tuhan.[28]

Menurut Al-Qur'an, -lanjut Golshani- kajian tentang fenomena alam mengajarkan kepada kita beberapa pelajaran penting mengenai hal-hal berikut: a). Asal-usul dan evolusi dunia (Lihat: QS. Al-Ankabût [29]: 20). b). Adanya tata terbit dan harmoni dialam semesta (Lihat: QS.Al-Furqân [25]: 2) c). Adanya tujuan bagi alam semesta (Lihat: QS.Al-Anbiyâ' [21]:16) d). Pentignya umat manusia (Lihat: QS Al-Isrâ'[17]: 70). e). Argumen bagi keesaan Tuhan dari kesatuan alam. [29]

Dengan demikian, Islam sangat konsern terhadap ilmu pengetahuan (sains). Dengan ungkapan lain, Islam -dari sejak awal- secara tegas menganjurkan umatnya menguasai ilmu pengetahuan, hal ini terbukti ayat pertama turun adalah "*Iqra'*" bacalah!, baik yang tersurat maupun yang tersirat. Bukankah dengan membaca kita bisa membuka jendela dunia?. Dengan membaca kita memperoleh ilmu, baik ilmu – ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu bidang lainnya.

Namun, kriteria keterpujian ilmu dalam prespektif Islam adalah kebergunaannya, dan ini berarti bidang ilmu tersebut mampu membawa manusia kepada Tuhan dan memanfaatkannya demi kemaslahatan umat manusia.[30] Bidang ilmu apa pun yang memiliki ciri seperti ini adalah terpuji, dan usaha untuk memperolehnya adalah sebentuk ibadah.[31] Hal ini diinterpretasikan dari ayat Al-Qur'an Surah Āli Imrân [3]: 191:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَآ مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

Artinya: "*(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.*"[32]

Seiring dengan itu, Islam sangat menjunjung tinggi serta menghargai pengetahuan. Bahkan salah satu 'kualitas ibadah' seseorang dapat dilihat dari segi kesalehan dan kualitas keilmuannya. Islam sendiri tidak membeda-bedakan antara sains yang umum maupun keagamaan. Kedua-duanya merupakan media manusia dalam melacak jejak Tuhan yang menurunkan-Nya. Jadi, untuk menuju Tuhan, tidak mesti pakai pengetahuan keagamaan, pengetahuan umum juga bisa. Dengan begitu, berarti Islam tidak menyediakan ruang terjadinya dikotomi sains. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an Surah Al-Mijâdalah [58]: 11:

...يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

Artinya: "*...Niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha engetahui apa yang kamu kerjakan.*"[33]

Islam sangat menghargai pencarian sains dan menilainya sebagai bentuk ibadah. Dari sudut ajaran Islam, ada hadis Nabi SAW. mengatakan bahwa "mencari ilmu adalah wajib bagi muslim mulai lahir hingga akhir ajal". Tak kalah menariknya, kaum muslim dianjurkan mencari ilmu sampai ke negeri Cina, bahkan kepada kaum musyrik sekalipun.[34] Jelas sekali, bahwa Islam menempatkan sains itu sebagai puncak dari sesuatu yang Tuhan anugerahkan kepada manusia. Pantas jika "jejak Tuhan" itu dapat di lacak dalam sains.

2. Bagaiamana Cara Islami dalam Memahami Alam ?

Jika penafsiran sains seperti tersebut di atas dipakai, maka seorang ilmuan akan mendekati alam dengan iman kepada Tuhan. Imannya akan diperkuat oleh kegiatan ilmiahnya. Dengan demikian, kajian tentang alam dengan sendirinya akan membawa kepada Tuhan. Atau dalam ungkapan lain, semua bentuk ciptaan Tuhan di alam semesta ini adalah sebuah jalan untuk menuju Tuhan. Inilah kemudian yang disebut oleh Abuddin Nata dengan penerapan konsep *tauhîdi* dalam arti seluas-luasya. Allah berfirman dalam Al-Qur'an Surah Yunus [10]: 101:

قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ

Artinya: "*Katakanlah: "Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman*".[35]

Manusia sebenarnya telah memikirkan hakekat dan eksistensi Tuhan dalam alam raya ini baik dalam bentuk eksplorasi ilmiah ataupun hanya sekadar wacana keilmuan. Upaya sains berdimensi teologis dalam mempelajari alam dipandang sebagai upaya untuk memahami kreasi Tuhan. Bahkan, masalah penciptaan alam semesta selalu dikaitkan dengan masalah eksistensi Tuhan.

Bagi Golshani mencari ilmu tidaklah terbatas pada ajaran khusus syariah, akan tetapi juga berlaku untuk setiap pengetahuan yang dapat menjadi alat untuk mengetahui serta mendekatkan diri pada Tuhan. Karena ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang dijadikan sebagai alat untuk mengetahui dan mendekatkan diri pada Tuhan, baik ilmu teologi, fisika, biologi dan sebagainya pada dasarnya adalah alat untuk mencapai pada kedekatan serta pemahaman terhadap Tuhan dan ciptaan-Nya.

Secara eksplisit ini berarti bahwa ilmu tidaklah terbatas pada belajar prinsip-prinsip dan hukum-hukum agama saja, akan tetapi segala sesuatu yang bermanfaat. Namun, semua itu harus tetap berpegang teguh kepada iman, karena tanpa iman ilmu tidaklah memiliki tujuan, dan hanya kejahilan dan kedzalimanlah kemudian yang muncul.

Golshani menyatakan bahwa dalam Islam, Tuhan menurunkan pengetahuan (sumber informasi) kepada manusia melalui dua kategori. Kategori *pertama*, yaitu pengetahuan itu lewat wahyu yang sifatnya "given" dan dalam bentuk kata verbal. Pengetahuan ini berupa ayat suci Al-Qur'an yang menjadi rujukan dan doktrin ajaran yang menyemangati kualitas hidup manusia ke jalan yang lurus. Sementara ketegori yang *kedua*, yaitu pengetahuan yang berasal dari hamparan alam semesta (*kauniyah*). Sumber pengetahuan *kauniyah* termasuk ''*âdah al-'âlam*" yang berhubungan dengan fungsi dan kemanfaatan alam ini diciptakan untuk manusia. Dua pengetahuan ini sama-sama menjadi perantara manusia untuk meyakini bahwa Tuhan itu benar-benar eksis.[36]

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Allah Swt. menciptakan alam semesta beserta isinya dan juga manusia, sebenarnya untuk menunjukkan keagungan dan kebesaran-Nya. Allah ingin manusia mengenal-Nya.[37] Akan tetapi, banyak manusia yang masih ingkar dan tak pernah tunduk akan kekuasaan-Nya. Ini semua dikarenakan karena mereka belum mengenal Allah Swt dengan iman, hati dan pikiran.

Menurut Golshani, dalam pendangan Al-Qur'an ada tiga saluran untuk mengetahui alam:

1. Melalui indra-indra lahiriah yaitu kesan-kesan yang diterima oleh panca indra melalui eksprimentasi dan observasi;
2. Melalui penggunaan akal. Menurut Al-Qur'an, eksprimen dan observasi adalah perlu untuk memperolah pengetahuan mengenai dunia luar, tetapi hal itu tidaklah memadai untuk menafsirkan dan mengorelasikan data eksprimental. Dalam kenyataannya, hal yang membedakan manusia dan binatang bukanlah indra eksternal mereka, melainkan penalaran dan perenungan atas data emperis.
3. Intuisi. Dalam pandangan Al-Qur'an disamping ekprimentasi dan penggunaan akal, ada cara lain untuk memperoleh pengetahuan tentang realitas dunia. Yaitu intuisi, yang merupakan cara yang tidak bisa diperoleh oleh setiap orang dan di setiap waktu. Pada level yang tinggi ia bisa berbentuk wahyu, yaitu untuk para Nabi, sementara pada level yang rendah ia berwujud ilham yang terkadang dilihat pada sebagian orang yang berilmu.[38]

Seiring dengan itu, paling tidak ada dua jalan utama yang dapat ditempuh untuk mengenal Allah Swt. *Pertama*, dengan memperhatikan ayat-ayat *Qauliyyah* yang termaktub dalam kitab suci Al-Qur'an. *Kedua*, dengan memperhatikan ayat-ayat *Kauniyyah* yang terbentang luas di alam semesta ini, bahkan dalam diri kita sendiri. Misalnya terdapat dalam ayat: "وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" "Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tiada memperhatikan? (QS. Al-Zãriyat [51]: 21).[39]

Hal ini relevan dengan apa yang terdapat dalam wahyu, di mana konsep ilmu dijelaskan sangat luas tidak terbatas pada ilmu-ilmu kalam ataupun teologi saja, banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan tentang pentingnya mencari ilmu baik ilmu tentang alam maupun sosial yang semuanya dalam satu tujuan, yaitu sebagai alat untuk ber-*taqarrub* kepada Tuhan.

Dalam pandangan Islam, sains dan agama memiliki dasar metafisika yang sama yaitu mengungkapkan ayat-ayat Tuhan dan sifat-sifatnya kepada umat manusia. Dengan demikian, seseorang dapat mempertimbangkan kegiatan ilmiah sebagai bagian dari kewajiban agama, dengan catatan bahwa ia memiliki metodologi dan bahasanya sendiri.[40]

Gagasan Golshani ini merupakan tanggapan terhadap kecenderungan banyak ilmuan dikalangan umat Islam ketika berbicara tentang sains modern, diantara mereka sering terjebak pada upaya-upaya tidak produktif. Yaitu pandangan yang hanya sekedar mencocok-cocokkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah mutaakhir, bahkan pandangan ini melahirkan "sains Islami" yang tidak berlandaskan pada nilai-nilai universal Islam. Seakan-akan "sains Islami" menghendaki adanya laboratorium yang Islami, hukum gerak versi Islam, teori relativitas versi Islam, atau dengan hanya memahami ayat-ayat Al-Qur'an

saja orang kemudian secara serta merta bisa memahami sifat-sifat dan kandungan alam semesta.

3. Penafsiran Islami atas Sains

Buah hasil dari proses membaca alam, telah melahirkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu pesat selama dua abad terakhir dan telah membawa konsekuensi yang tidak sedikit bagi kehidupan manusia. Berbagai keberhasilan yang menakjubkan dalam banyak bidang kehidupan, Sains modern, melalui teknologi yang dihasilkannya, telah memberi manfaat yang begitu besar pada manusia. Kehidupan manusia menjadi lebih mudah dan nyaman. Bak Midas yang mengubah apa pun yang disentuhnya menjadi emas, sains "dengan satu sentuhan jari" telah mengubah segala aspek kehidupan tampak lebih cemerlang, cepat, mudah, dan menyenangkan.

Namun di sisi lain, berbagai tragedi kemanusiaan juga tidak bisa dihindari. Manusia semakin tidak bersahabat dengan alam dan sesamanya. Penemuan atom yang berakhir dengan bom nuklir yang menghancurkan Nagasaki dan Hirosima, perang Dunia I dan II, krisis ekologi berupa pencemaran dan kerusakan yang mengancam kelestarian bumi, bahkan perang antar sesama yang masih saja terjadi hingga kini di Timur Tengah, adalah bukti semakin tidak bijaknya manusia dalam memanfaatkan kemajuan teknologi sains. Sains yang idealnya dapat membuat kehidupan manusia menjadi lebih baik, pada akhirnya menjadi salah satu ancaman kehidupan manusia karena *pemanfaatannya yang buta nilai*.

Sepanjang hemat penulis, Golshani menilai bahwa sains modern sudah terjebak pada kerangka paradigma sekuler yang lebih berorientasi pada penafsiran bersifat mekanis-empiristik. Sains diyakini lari dari nilai-nilai diluar sains termasuk nilai-nilai etika yang bersumber dari agama. Akibatnya, sains dan hasil-hasil yang telah dicapainya, terutama penemuan-penemuan teknologi, dapat dengan mudah disalahgunakan bukan untuk kepentingan kemanusiaan.

Sains modern tidak lagi merasa perlu menghipotesiskan Tuhan dan berusaha menjelaskan fenomena alam tanpa bersandar pada sebab-sebab supranatural. Bahkan, banyak saintis beriman yang mengabaikan realitas-realitas supraindriawi dalam kajian mereka tentang alam. Asumsinya adalah sains normal (*normal science*) cukup untuk menjelaskan semua fenomena alam, tidak perlu ada embel-embel religius dalam kajian mereka.

Atas kenyataan ini, sekurang-kurangnya ada dua tanggapan tentang sains; ada yang menilai sains itu netral (*the man behind the gun*) dan ada yang menilai bahwa sains itu tidak netral. Sains netral adalah sains dengan nilainya sendiri sudah cukup untuk menjelaskan fenomena alam yang ada. Sementara sains tidak netral ada pada tataran asumsi-asumsi bahwa sains pada dasarnya menganut nilai-nilai.

Objek ilmu memiliki nilai intrinsik sementara di luar itu terdapat nilai-nilai lain yang mempengaruhinya. Objek tidak dapat menghindari nilai dari luar dirinya karena tidak akan dikenal sebagai ilmu pengetahuan apabila hanya berdiri sendiri dan sibuk dengan nilainya sendiri. Dengan kata lain, ilmu bukan hanya untuk kepentingan ilmu sendiri tetapi ilmu juga untuk kepentingan lainnya, sehingga tidak dapat diabaikan kalau ilmu terikat dengan lainnya seperti nilai. Paradigmalah yang menentukan jenis eksperimen dilakukan para ilmuwan, jenis-jenis pertanyaan yang mereka ajukan, dan masalah yang mereka anggap penting dan manfaatnya. Ketidaknetralan ilmu disebabkan karena ilmuwan berhubungan dengan realitas bukan sebagai sesuatu yang telah ada tanpa interpretasi, melainkan dibangun oleh skema konseptual, ideologi, permainan bahasa, ataupun paradigma.

Di samping itu ilmu yang bebas nilai juga akan berimplikasi lepasnya secara otomatis tanggungjawab sosial para ilmuwan terhadap masalah negatif yang timbul, karena disibukkan dengan kegiatan keilmuan yang diyakini sebagai bebas nilai alias tak bisa diganggu gugat. Jika ilmuwan berlepas terhadap persoalan negatif yang ditimbulkannya, maka secara ilmiah mereka dianggap benar. Hal yang sangat menggelikan. Seharusnya ilmuwan menerima kebenaran yang didapat dalam penyelidikan ilmu dengan kritis. Setiap pendapat yang dikemukakan diuji kebenarannya, itulah yang membawa kemajuan ilmu. Kelanggengannya dapat diganti dengan penemuan yang baru. Kemudian di mana letak kenetralan ilmu?

Dalam perkembangan ilmu sering digunakan metode trial and error, dan sering menimbulkan permasalahan eksistensi ilmu ketika eksperimentasi ternyata seringkali menimbulkan fatal error sehingga tuntutan nilai sangat dibutuhkan sebagai acuan moral bagi pengembangannya. Dalam konteks ini, eksistensi nilai dapat diwujudkan dalam visi, misi, keputusan, pedoman perilaku, dan kebijakan moral.

Karena itu, sains perlu ditempatkan dalam kerangka yang lebih luas, dalam suatu metafisika yang mendasarinya, yang memperhatikan semua aspek kehiduapan manusia. Kepedulian ini mencakup hubungan manusia dengan Tuhan dan kosmos yang pada gilirannya memuculkan isu kebijaksanaan dan nilai-nilai moral serta mengimplikasikan bahwa harus ada orientasi etika dalam kegiatan ilmiah. Dengan demikian, sains dan teknologi akan menjadi pelayan bagi umat manusia. [41]

Dalam pandangan Golshani, pengabaian terhadap keterbatasan sains dan pengingkaran peranan filsafat dan agama dalam sains itu merupakan pemahaman yang naïf. Baginya, sains tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai sepenuhnya, kerja ilmiah banyak diisi dengan pemikiran filosofis dan religious, dan metafisika memainkan peranan sangat penting hampir pada semua level aktivitas ilmiah. Tegasnya, terlalu sederhana untuk berfikir bahwa komitmen filosofis dan ideologis tidak akan pernah masuk ke dalam stuktur ilmu pengetahuan.

Lebih dari itu, pandangan bahwa aktifitas ilmiah adalah bebas nilai hanyalah mitos belaka. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan sebagai berikut:

1. Aktivitas ilmiah adalah sebuah tujuan yang mengarahkan suatu usaha. Ini berarti bahwa beberapa nilai mengambil peran sebagai pembimbing di dalamnya. Misalnya, pencarian kebenaran merupakan nilai yang menjadi prinsip dalam mengarahkan banyak ilmuan.
2. Semua aktivitas ilmiah melibatkan beberapa pertimbangan nilai:
    a. Beberapa kode etik seperti kejujuran, keadilan dan fungsi integritas seabgai mekanisme pengawasan kualitas dalam usaha ilmiah.
    b. Petimbangan nilai dapat membentuk garis penilaian serorang ilmuan atau pilihan teori-teorinya. Misalnya, Enstein dan Hesenberg memiliki tekanan khusus pada kesederhanaan teori fisikanya. Sedangkan Dirac menekankan pada keindahan teori fisikanya. Pertimbangan-pertimbangan pragmatisnya, adalah beberapa criteria orang lain untuk pilihan teori-teori. [42]

Dapat disimpulkan bahwa ilmu dapat netral hanya pada aspek sains formal sedangkan pada sains empirik, ontology, dan aksiologi sains tidak bisa netral. Objek ilmu, subjek ilmu, dan pengguna ilmu saling berkaitan. Ilmu dibangun oleh interpretasi ilmuwan yang didasari paradigma dan nilai diluar objek ilmu. Hal inilah yang disebut oleh Golshani "Ketika para saintis memulai pekerjaan mereka, mereka secara setengah sadar terpengaruh oleh tradisi budaya mereka".

Dalam upaya kerasnya untuk mengembalikan penguasaan muslim atas sains, menurut Golshani ada beberapa hal yang harus dilakukan. Mungkin sebagai langkah awalnya adalah kita harus mempelajari seluruh ilmu yang berguna –sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya- dari orang lain dan bersifat obyektif. Kita dapat memebebaskan pengetahuan ilmiah dari penafsiran-penafsiran materialistik Barat dan mengembangkannya ke dalam konteks pandangan dunia dan ideologi Islam.

Golshani mencoba memberikan tawaran segar bahwa *sains itu sendiri sarat dengan nilai*. Dengan demikian, pandangan Einstein (1879-1955),[43] sains itu sarat dengan nilai, sains bukanlah teori kesimpulan murni eskprimen. Komitmen metafisik para ilmuan memiliki pengaruh besar dalam pengembangan maupun penafsiran teori. Tujuan ilmuan, seperti al-Biruni (973 - 1048), Ibnu Al-Haitham (965 – 1039), dll. adalah melihat ayat-ayat Allah di alam semesta. [44]

Golshani menyimpulkan bahwa "Ada beberapa petunjuk dalam aspek teleologis alam semesta kita dalam ilmu pengetahuan modern"[45]. Dia mencontohkan "antropik prinsip" yang dapat diartikan bahwa Allah merencanakan alam semesta dengan manusia dalam pikiran. Pendapat ini didasari dengan firman Allah dalam Al-Qur'an Surah Yûnus [10]: 31:

قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ.

Artinya: "*Katakanlah: "Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup dan siapakah yang mengatur segala urusan?" Maka mereka akan menjawab: "Allah". Maka katakanlah: "Mengapa kamu tidak bertakwa (kepada-Nya)?*" [46]

Dalam hal ini, ketika Golshani berbicara tentang Tuhan dan hubungannya dengan sains, dia mengatakan bahwa "Sains hanya mampu menginformasikan kepada kita tentang beberapa sifat-sifat Allah, seperti pengetahuan, kekuasaan, tetapi tidak dapat membawa kita menjadi Mahatahu, atau Mahakuasa." Lanjutnya, pengetahuan kita sangat terbatas dan hanya bisa membawa kita dengan ide yang kekal, sementara Allah yang transenden dengan bantuan wahyu dan intuisi intelektual. Golshani menawarkan sains Islami sebagai sains yang berlandaskan nilai-nilai universal Islam.

Menurut Gholsani, sains mau tidak mau harus berasumsi bahwa alam yang menjadi objek kajiannya merupakan alam yang rasional, teratur, dan memiliki hukum-hukum. Tanpa adanya keyakinan bahwa ada hokum yang berlaku secara teratur, lanjut Gholsani, tak ada dasar konseptual pengembangan teori-teori ilmiah. Karena itu, dalam pandangannya, agama dapat menjadi dasar untuk kerja sains. Kalaupun ada yang dinamakan sebagai "Islamisasi", maka hal itu merupakan upaya memberikan makna keagamaaan pada sains sembari menyadari bahwa sains dapat dikembangkan dalam konteks keagamaan dan nonkeagamaan.

Dengan kritis, Golshani tidak hendak meleburkan sains dan Islam secara gampangan dan ceroboh, seakan-akan sains Islami ini menghendaki laboratorium khas Islam atau semacam hukum gerak Newton versi Islam. Atau seakan-akan dengan mempelajari ayat-ayat Al-Qur'an tertentu, Orang dengan serta-merta bisa memahami sifat-sifat alam. Dengan sains Islami, Golshani bermaksud memberi kerangka metafisis yang Islami atas sains yang berkembang dewasa ini.

Dengan ungkapan lain, Golshani bermaksud menawarkan sains Islami sebagai sains yang berlandaskan pada nilai-nilai universal Islam, dan gagasannya jauh berbeda dengan para pemikir muslim sebelumnya yang menggunakan label serupa. Dengan demikian, sains diharapkan dapat dimanfaatkan untuk tujuan-tujuan kemanusiaan. Lebih dari itu, sains mengantarkan manusia mengenal secara lebih dekat Tuhan semesta alam.

Menurut Zainal Abidin Bagir gagasan Golshani ini lebih tepat disebut sebagai "penafsiran Islami atas sains" bukan "sains Islami" karena

kecenderungannya yang hanya berusaha memberi tafsir secara Islami terhadap sains bukan memunculkan teori yang khas Islam. "Sains Islami" sendiri bagi Golshani adalah upaya para ilmuawan muslim untuk bergerak lebih jauh dari kolega-kolega ilmuwan mereka, dengan melakukan upaya penafsiran demi memposisikannya dalam kerangka metafisis Islami.[47] Sebagaimana yang disebut Golshani dalam tulisannya "*How to Make Sense of Islamic Science*" (dimuat dalam *Issues in Islam and Science,* 2004), "sains Islam" sebagai aktifitas pemberian tafsir filosofis Islami.

Dengan demikian, sains Islami tidak lagi hanya sekedar berapologi untuk membela keimanan/keyakinan kaum beragama saja dengan merubah prosedur yang baku dalam sebuah teori atau menghendaki riset-riset ilmiah yang harus merujuk pada kitab suci, sebagaimana yang digagas oleh para pemikir muslim sebelumnya. Namun lebih pada memberikan tafsiran terhadap sains secara Islami, yaitu dengan menggunakan kerangka metafisis yang tepat agar sains dapat mengantarkan manusia pada pemahaman akan semesta dan mengenal Tuhan secara lebih dekat.

Bagi Golshani pandangan dunia religius sangat relevan terhadap sains, terutama dalam tataran penafsiran teori-teori ilmiah. Di samping juga memberikan motivasi yang kuat untuk membaca dan memahami alam semesta beserta isinya dan Tuhan Sang Pencipta semesta.[48]

4. Memetakan Golshani Diantara Para Ilmuan

Ilmuan yang pernulis maksudkan disini adalah tentu para pakar yang pernah serius meluangkan waktu dan berfikiran tentang hubungan agama dan sains. Sehubungan dengan itu, gambaran praktik Islamisasi sains dapat dipetakan berdasarkan pendekatan yang digunakan sebagai berikut:

Pertama, Islamisasi dapat dilakukan dengan cara menjadikan Islam sebagai landasan penggunaan ilmu pengetahuan, tanpa mempermasalahkan aspek ontologis dan epistemoloigs ilmu pengetahuan tersebut. Dengan kata lain, Ilmu pengetahun dan teknologi tidak dipermasalahkan, yang dipermasalahkan adalah *orang yang menggunakannya*. Cara ini melihat bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan hanya sebagai penerapan etika dalam pemanfaatan ilmu pengetahuan. [49]

Pendekatan seperti ini terkesan subtansial dan melihat bahwa sains dalam arti produknya sangat netral. Oleh Karena itu, hal yang harus dilakukan adalah memberikan kesadaran kepada pengguna sains untuk istiqamah dengan ajaran agamanya. Sehingga penyalahgunaan sains dapat terhindari. Hal inilah yang disinyalir oleh Osman Bakar bahwa: "Islamisasi ilmu-ilmu alam yang kini banyak dibahas didunia Islam hanya akan berarti jika dipandang dalam konteks bangkitnya kesadaran di kalangan orang Islam bahwa sains harus sesuai dengan nilai-nilai ilahi".[50]

Kedua, Islamisasi sains dapat dilakukan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konsep ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut. [51] pendekatan sepeti ini, menganggap bahwa sains tidak netral –seperti pendekatan pertama- tetapi sarat dengan muatan nilai-nilai pembuatnya. Dengan demikian, Islamisasi sains harus dilakukan terhadap sains itu sendiri.

Ketiga, Islamisasi sains dapat dilakukan dengan penerapan konsep *tawhidi* dalam arti seluas-luasya. Yaitu tidak saja dipahami sebatas *teo-centris*, tetapi juga *human- centris*, yang pada akhirnya semua itu merupakan wujud tanda kekuasaan dan kebesaran Tuhan. Dengan demikian lanjut Nata, Islamisasi sains dilakukan melalui pendekatan ontologis, epistemologis terhadap sains itu sendiri. [52]

Dengan ontologis dapat dijelaskan bahwa sumber ilmu pengetahun atau sains adalah Allah SAW. baik yang tertulis dalam kitab suci yang diturunkannya maupun yang tidak tertulis (ayat-ayat *kauniyah*). Semua itu harus diolah sesuai dengan aturan yang dikehendaki oleh Allah SAW. sebagai pemilik alama semesta.

Demikian juga melalui pendekatan epistemologis dapat dijelaskan bagaimana cara menyusun sains itu sendiri secara sistematis. Karena ilmu-ilmu tersebut menggunakan ayat-ayat Allah maka seluruh ilmu tersebut pada hakikatnya dari Allah. Oleh karenanya dia harus diabdikan untuk beribadah kepada Allah untuk kepentingan umat manusia.

Keempat, Islamisasi sains dapat dilakukan melalui inisiatif pribadi melalui proses pendidikan yang diberikan secara berjenjang dan bekesinambungan. Melalui pendekatan seperti ini tidak saja melahirkan seseorang yang ahli dalam ilmunya, tetap juga mampu mengarahkan ilmu yang dimilikinya kearah yang lebih baik. [53]

Berdasarkan klasifikasi tersebut dan membandingkannya dengan gagasan – gagasan Golshani dapat dipetakan bahwa Golshani cenderung masuk dalam kategori ketiga, yaitu Islamisasi sains dapat dilakukan dengan penerapan konsep *tawhidi* dalam arti seluas-luasya. Hal ini bisa dipahami paling tidak dari pendapatnya yang mengatakan "Menyimpan pengertian bahwa makna tanda bukanlah terletak pada dirinya sendiri, melainkan ada pada sesuatu di luar dirinya, yang ditunjukkan oleh tanda itu. Oleh karena itu, memerhatikan tanda-tanda Tuhan di alam semesta sudah selayaknya membawa manusia mendekat kepada Tuhan.[54]

Kesimpulan ini juga diambil berdasarkan pendapatnya tentang ciri-ciri sains Islami –bahkan bisa juga disebut ciri-ciri umum "sains teistik": 1). Memandang Tuhan sebagai Pencipta dan Pemelihara alam semesta. 2). Tidak membatasi alam semesta pada ranah materi saja. 3). Menisbatkan tujuan kepada alam semesta dan 4). Menerima tertib moral bagi alam semesta.[55]

Namun tidak seutuhnya Golshani masuk dalam kategori ini, karena menurut dia, sumber ilmu pengetahuan –terutama fisika dan kimia- tidak harus merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah, seperti yang dianut oleh kelompok ini. Sebagimana dijelaskan oleh Goshani bahwa ia menolak "sains Islami" didefenisikan sebagai berikut:

1. Bahwa kegiatan ilmiah (eksperimentasi, observasi, dan teoretisasi) harus dilakukan dengan cara baru yang khas "Islami".
2. Bahwa untuk penelitian fisika – kimia orang harus merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah.
3. Penekanan harus diberikan pada apa yang disebut mukjizat – mukjizat Al-Qur'an.
4. Bahwa untuk kerja ilmiah, kita harus secara eksklusif berpaling pada teori – teori dan eksperimen – eksperimen ilmiah lama.
5. Bahwa kita harus mengesampingkan semua capaian ilmiah dan teknologis umat manusia pada beberapa abad terakhir. [56]

Gagasan para pemikir tersebut tentu saja berbeda-beda dan terkadang secara kurang cermat dilabeli sama yaitu "Islamisasi ilmu". Gagasan mereka tampak sebagai gagasan filosofis mengenai sains dan hingga cukup lama tidak jelas benar bagaimana gagasan filosofis tersebut dapat direlevankan dengan aktivitas ilmiah praktis, sehingga ia mudah dan telah disalahpahami. Sekedar contoh, Perves Hoodbhoy (1950-sekarang), fisikawan asal Pakistan, melihat wacana dan upaya-upaya Islamisasi sains justru akan memarginalisasikan umat Islam dari percaturan sains internasional. Kritiknya didasarkan pada pemahamannya bahwa gagasan Islamisasi sains berupaya mencerabut sains modern dari akar-akarnya untuk kemudian digantikan dengan suatu jenis sains baru.

Dalam konteks ini, pembahasan Golshani kiranya dapat membantu menjernihkan "kesalahpahaman" ini, sehingga lebih dapat diterima terutama oleh kalangan ilmuwan. Tatkala dijernihkan, ia tidak lagi tampak seperti gagasan yang "subversif", yang seakan-akan merombak sains modern dari awal demi menyediakan dasar konseptual Islami yang lebih kuat. Bagi Golshani, kalaupun ada yang disebut "sains Islami", ia adalah gerak-maju lebih jauh dari sains modern, bukan gerak-mundur atau membongkar apa yang telah ada. Disebut lebih jauh karena yang ingin dilakukannya adalah memberikan kerangka epistemologis dan metafisis bagi aktivitas ilmiah kontemporer. Secara gamblang ia juga menyebutkan bahwa penggambaran aspekaspek fisik alam semesta sepenuhnya merupakan kerja sains, agama masuk ketika ingin memberikan penjelasan akhir.

Dengan kata lain, untuk kepentingan praktis, sains yang seharusnya dipelajari oleh umat Muslim bukanlah jenis sains yang berbeda. Yang ideal,

lanjutnya, sains harus dilengkapi dengan pemahaman yang baik tentang pandangan dunia Islam, sehingga pengetahuan mengenai alam tersebut dapat diasimilasikan secara mulus dalam pribadi seorang ilmuan. Dalam konteks ini, yang termasuk dalam pandangan Islam mengenai sains bukan hanya epistemologi atau metafisika Islam, tetapi juga etika.

Inilah kemudian yang membedakan tokoh yang satu ini dengan tokoh-tokoh / pemikir yang lain.

E. Penutup

Dari pemaparan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Golshani dapat dianggap pendatang baru dalam wacana mutakhir Islam dan sains. Sebelumnya, pada tahun 1970-an hingga pertengahan 1990-an muncul nama-nama seperti Syed M. Naquib Al-Attas (1931-sekarang), Sayyed Hossein Nasr (1933-sekarang), Ismail Al-Faruqi (1921-1986), dan Ziauddin Sardar (1951-sekarang). Al-Attas menyebut gagasan awalnya sebagai “dewesternisasi ilmu”; Isma’il Al-Faruqi berbicara tentang Islamisasi ilmu; sedangkan Sardar tentang penciptaan suatu “sains Islam kontemporer”. Kesemuanya bergerak terutama pada tingkat epistemologi dan sedikit metafisika.

Golshani mencari ilmu tidaklah terbatas pada ajaran khusus syariah, akan tetapi juga berlaku untuk setiap pengetahuan yang dapat menjadi alat untuk mengetahui serta mendekatkan diri pada Tuhan. Karena ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang dijadikan sebagai alat untuk mengetahui dan mendekatkan diri pada Tuhan, baik ilmu teologi, fisika, biologi dan sebagainya pada dasarnya adalah alat untuk mencapai pada kedekatan serta pemahaman terhadap Tuhan dan ciptaan-Nya.

Hal ini sesuai dengan apa yang terdapat dalam wahyu, di mana konsep ilmu dijelaskan sangat luas tidak terbatas pada ilmu-ilmu kalam ataupun teologi saja, banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan tentang pentingnya mencari ilmu baik ilmu tentang alam maupun sosial yang semuanya dalam satu tujuan, yaitu sebagai alat untuk ber-*taqorrub* kepada Tuhan.

Secara eksplisit ini berarti bahwa ilmu tidaklah terbatas pada belajar prinsip-prinsip dan hukum-hukum agama saja akan tetapi segala sesuatu yang bermanfaat. Namun, semua itu harus tetap berpegang teguh terhadap iman, karena tanpa iman ilmu tidaklah memiliki tujuan, dan hanya kejahilan dan kezalimanlah kemudian yang muncul.

Dalam upaya kerasnya untuk mengembalikan penguasaan muslim atas sains, menurut Golshani ada beberapa hal yang harus dilakukan. Mungkin sebagai langkah awalnya adalah kita harus mempelajari seluruh ilmu yang berguna dari orang lain dan bersifat obyektif. Kita dapat membebasakan pengetahuan ilmiah

dari penafsiran-penafsiran materialistik Barat dan mengembangkannya ke dalam konteks pandangan dunia dan ideologi Islam.

Seiring dengan itu, melalui pembahasan tentang pemikiran Golshani ini, kiranya dapat membantu menjernihkan "kesalahpahaman" terhadap "Islamisasi ilmu", sehingga ia tidak lagi tampak seperti gagasan yang "subversif", yang seakan-akan merombak sains modern dari awal demi menyediakan dasar konseptual Islami yang lebih kuat. Bagi Golshani, -seperti disebutkan Bagir- kalaupun ada yang disebut "sains Islami", ia adalah gerak-maju lebih jauh dari sains modern, bukan gerak-mundur atau membongkar apa yang telah ada. Disebut lebih jauh karena yang ingin dilakukannya adalah memberikan kerangka epistemologis dan metafisis bagi aktivitas ilmiah kontemporer. Secara gamblang ia juga menyebutkan bahwa penggambaran aspekaspek fisik alam semesta sepenuhnya merupakan kerja sains, agama masuk ketika ingin memberikan penjelasan akhir. Dengan kata lain, untuk kepentingan praktis, sains yang seharusnya dipelajari oleh umat Muslim bukanlah jenis sains yang berbeda. Yang ideal, lanjutnya, sains harus dilengkapi dengan pemahaman yang baik tentang pandangan dunia Islam, sehingga pengetahuan mengenai alam tersebut dapat diasimilasikan secara mulus dalam pribadi seorang ilmuan. Dalam konteks ini, yang termasuk dalam pandangan Islam mengenai sains bukan hanya epistemologi atau metafisika Islam, tetapi juga etika.

Catatan:

[1] Sains adalah model pengkajian alam semesta *yang dikembangkan* oleh para filosof dan ilmuan Barat sejak abad ke-17 termasuk seluruh aplikasi praktisnya di wilayah teknologi. Lihat: Osman Bakar, *Tauhid & Sains, Esai-esai Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), Cet-1, h. 214.

[2] Sains dan agama" jelas bukan merupakan isu baru. Demikian pula, "sains dan Islam" bukanlah isi baru di dunia Islam. Sejak setidak-tidaknya dua abad silam, ketika perkembangan ilmu-ilmu modern terasa makin "mengancam" kehidupan beragama, kaum agamawan maupun ilmuwan telah dengan intensif mendiskusikannya. Jika mau ditarik lebih jauh, kita akan melihat bahwa jauh sebelumnya, benih-benih isu ini telah pula muncul dalam bentuk wacana tentang "man [atau wahyu] dan akal. Katakan saja, dalam sejarah Kristen periode awal hingga abad pertengahan, maupun dalam sejarah tradisi intelektual Islam sejak masa paling awalnya, wacana ini berkembang pesat dan mampu menghidupkan dimensi intelektual perdaban-peradasan keagamaan. Lihat: Zainal Abidin Bagir, Pengantar dalam Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains, Tafsir Islami atas Sains,* [Terj. Ahsin Muhammad], (Bandung: Mizan, 2004), Cet. 1, h.xi

[3] Zainal Abidin Bagir, *Sains Modern dan Tafsir Filosofisnya Tanggapan atas Makalah Prof. Mehdi Golshani,* Makalah disampaikan pada Seminar Internasional Pemikiran Murtadha Muthahhari Auditorium Adhiyana, Wisma Antara Lt.2 Sabtu, 8 Mei 2004.

[4] Tentang tanda – tangan kebesaran (jejak) Allah yang dapat diihat melalui alam semesta yang kemudian bisa diolah menjadi sains oleh manusia,dapat dipahami melalui beberapa ayat berikut: QS. Al-Baqarah [2] : 164, 266, QS. Ali Imrãn [3]: 190, QS. Al-An'ãm [6]: 46, 97-99, QS.

Al-A'râf [7]: 58, QS. Yûnus [10]: 5, 6, 24, 68, 101, QS. Al-Ra'du [12]: 2-4, QS. Al-Nahl, [16]: 12, 79, QS. Thãha [20]: 54, QS. An-Naml [27]: 86, QS. Al-Rûm [30]: 21-24, 31, QS. Al-Syûrã [42[: 33, QS. Al-Jãtsiyah [45]: 3, 13, QS. Al-Hadîd [57]: 17. Bandingkan juga dengan: Tauhid Nur Azhar, *Mengenal Allah: Alam, Sains, dan Teknologi*, (Solo: Tinta Medina, 2012). Cet. I.

[5] Sayyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam, Jembatan Filosofis, dan Religius Menuju Puncak Spritual,* [Terj. Ali Noer Zaman], (Yogyakarta: IRCiSoD*,* 2003)*,* h. 116.

[6] *Sharif University of Technology* adalah lembaga Pendidikan Tinggi di bidang teknologi, teknik dan ilmu Fisik di Teheran, satu-satunya universitas Iran yang termasuk dalam *Times Higher Education World Universities*. Universitas ini terletak di bagian Tarasht Teheran berdekatan Azadi Square, dan memiliki kampus internasional di Kish, sebuah pulau resor di Teluk Persia. Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Sharif_University_of_Technology.

[7] Isfahan, dalam bahasa Persianya ditulis dengan "اصفهان" disebut dengan Sepahan atau Hispahan, adalah ibu kota Provinsi di Iran, yang terletak sekitar 340 kilometer (211 mil) sebelah Selatan Teheran. Ishfahan memiliki populasi sekitar 3.430.353 (bedasarkan sensus 2006) dan merupakan kota terbesar ke-3 setelah Teheran. Kota Isfahan pernah menjadi salah satu kota terbesar di dunia, khususnya pada abad 16 (1050-1722) di bawah Dinasti Safawi. Di Kota ini masih ditemukan sejumlah peninggalan kejayaan Islam masa lalu. seperti, Istana, Masjid, dan Menara. Sehingga ada pepatah Persia mengatakan "*Esfahan nesf-e Jahan ast*" (Isfahan adalah setengah dari dunia). Bahkan *The Naghsh-e Jahan Square Isfahan* adalah salah satu alun-alun kota terbesar di dunia dan sebuah contoh luar biasa dari arsitektur Iran dan Islam. Dan ini telah ditunjuk oleh UNESCO sebagai salah satu Situs Warisan Dunia. Kota ini juga memiliki berbagai monumen bersejarah dan dikenal untuk lukisan dan sejarah.

[8] Judul disertasi doktornya adalah "*Electron Impact Excitation of Heavily Ionized Atoms*" (Elektron dampak eksitasi atom terionisasi berat). Seiring dengan itu, penulis belum mendapatkan informasi tentang dimana Golshani menyelesaikan Magisternya.

[9] Lihat: http://physics.sharif.edu/~golshani/BioAra.htm. diakses tanggal 20 September 2013

[10] Diantara karya-karya Golshani dalam bentuk buku adalah sebagai berikut:

1). Dalam bahasa Persi/Iran:

1). فيزيك، ترجمهٔ كتاب هاليدي - رزنيك (با همكاري آقاي مهندس مقبلي)، نشردانشگاهي، ١٣٦٤ (برنده كتاب سال ١٣٧٤)، ٢). قرآن و علوم طبيعت، اميركبير، ١٣٦٤، نشر مطهر ١٣٨٠، ٣). تحليلي از ديدگاههاي فلسفي فيزيكدانان معاصر، اميركبير، ١٣٦٩ (برنده كتاب سال)، انتشارات فرزان ، ١٣٨٠، ٤). علم سكولار تا علمي ديني، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٧، ١٣٧٩، ٤). فيزيك امروز، ترجمه كتاب اوهانيان (با همكاري آقاي مهندس مقبلي)، انتشارات خوارزمي، ١٣٧٨، ٥). علم و دين و معنويت در آستانة قرن بيست و يكم

2). Dalam Bahasa Arab:

١). القران و معرفة الطبيعة (بيروت، دارالاضواء)، ٢). من العلم العلماني الي العلم الديني (بيروت، دارالهادي)، ٣). هل العلم يستغني عن الدين (طهران، مؤسسة الهدي للنشر والتوزيع)

3). Dalam Bahasa Inggris, diantaranya adalah: 1). The Holy Qur′an and the Science of Nature, Global Publication, New York, 1998.2). From Physics to Metaphysics, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, 1998.3). Can Science Dispense with Religion?, ed., Institute for Humanities and Cultural Studies, third edition, Tehran, 2004. Dst.

[11] Diantara karya-karya Golshani dalam bentuk proseding buku adalah sebagai berikut:

1). Dalam bahasa Persi/Iran:

١). *بُعد علمي قران كريم*، آيت حسن، زير نظر دكتر مهدي گلشني (تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٤)، ص ٣٠٧، ٢). *اصل آنتروپيك و برهان نظم*، شريعه خرد، زير نظر علي اكبر رشاد (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ا

نديشه اسلامي، ١٣٧٦)، ص ١٨٣. ٣). علم خداباورانه، چشم *انداز خداباوري در قرن بيست و يكم*، به اهتمام راسل استنارد، ترجمة بتول نجفي، ١٣٨١

2). Dalam bahasa Bahasa Arab:

القران والعلوم الطبيعة، *القرآن الكريم: علوم وآفاق* (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الاسلامية الايرانية، ١٩٩٤.

3). Dalam bahasa Inggris diantaranya adalah: 1). The Status of Physics in Iran, In *Physics Education in Asia*, ed. By S. Aidid et al. (Kuala Lumpur: Malaysian Scientific Association, 1988), p. 37. 2). Philosophy of Science form the Quranic Perspective, in *Towards Islamization of Disciplines* (US: International Institute of Islamic Thought, 1989). p. 71. 3). The Sciences of Nature in an Islamic Perspective, in *The Concept of Nature in Science and Theology* (SSHT6/1998), ed. By N. H. Gregersen et al., Geneva: Labor et Fides, 1998, p. 56. Dst.

[12] Diantara karya-karya Golshani dalam bentuk proseding makalah/paper adalah sebagai berikut:

1). Dalam bahasa Persi/Iran:

١). *نقدي بر برنامه ليسانس فيزيك در نظام جديد*، مجلّه فيزيك، ج ١، شماره ٣، ١٣٦٢، ص ١٩٦، ٢). *نقد و بررسي برنامه جديد فوق ليسانس فيزيك*، مجلّه فيزيك، ج ٢، شماره ٢، ١٣٦٣، ص ١١١. ٣). *طبيعت شناسي از ديدگاه اينشتين*، مجلّه فيزيك، ج ٣، شماره ١، ١٣٦٤، ص ٢٦،dst

2). Dalam bahasa Bahasa Arab diantaranya adalah:

١). البعد العلمي للامة الاسلامية، *التوحيد*، العدد الثالث، السنة الاولي، ١٤٠٣. ٢). منهج معرفة الطبيعة في القران، *التوحيد*، العدد التاسع، السنة الثانيه، ١٤٠٤. ٣). البعد العلمي في القران الكريم، *التوحيد*، العدد اثاني و الثلاثون، السنة السادسه، جمادي الآخرة ١٤٠٨. dst

3). Dalam bahasa Inggris diantaranya adalah 1). Golshani, M., Excitation of Highly Ionized Atoms by Electron Impact, *Physical Review A, 5*, No. 6, 1970, p. 1. 2). Golshani, M., Weinberg`s Angle from Elastic and Quasi Elastic Scattering of Neutrinos and Antineutrions of Nucleans, Il Nuovo Cimento, 39, No. 1, 1997, p. 120. 3). Golshani,M., A Vector Like Gauge Theory of Weak and Electromagnetic Interactions with Su (3) x U(1) Symmetry, Univ. of Pennsilvania Preprint- 0075 T, 1977. dst.

[13] Sejuah informasi yang penulis peroleh diantara karya-karya Golshani yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah: 1). "*Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*" judul aslinya: "*The Holy Qur'an and The Science Of Nature*" diterjemahkan oleh Agus Effendi dan diterbitkan oleh Mizan-Bandung, cetakan pertama pada bulan Januari tahun 2003 setebal 163 halaman. 2). "*Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains: Tafsir Islami Atas Sains*" Judul asli: *Issues in Islam and Science* diterbitkan PT. Mizan Pustaka Cetakan : I, Juli 2004 Tebal 149 halaman.

[14] Penulis berkesimpulan dalan tesis ini bahwa Haught menempatkan agama sebagai media konfirmasi sains dan untuk mendukung itu, ia menempatkan "iman" bahwa semesta mempunyai hukum alam sebagai landasan sains. Secara khusus, Haught menempatkan teori evolusi sebagai teori yang paling penting untuk disikapi, oleh sebab itu ia manawarkan teologi evolusi sebagai bentuk integrasi. Dengan teologi evolusi, teologi menjadi bangunan yang aktif dan kreatif. Sedangkan Golshani menempatkan agama sebagai entitas yang telah baku. Dalam integrasi ia menempatkan praduga metafisis sebagai basis sains. Baginya, keberadaan sains sangat bergantung pada kerangka metafisis saintis yang memberi arah bagaimana menginterpretasi data ilmiah. Dalam proses interpretasi tersebut, munculnya metafisika yang berakar pada nilai keIslaman sangat penting, oleh sebab itu ia mengajukan sains Islam sebagai bentuk integrasi. Integrasi Amin Abdullah cenderung diantara Haught dan Golshani. Ia tidak terlalu liberal dan juga tidak konservatif dalam menempatkan agama. Dalam kerangka pengembangan keilmuan ia sejalan

dengan Golshani untuk tidak melakukan Islamisasi pengetahuan. Lihat: http://etd.ugm.ac.id/, diakses pada tanggal 20 September 2013.

[15] Ian G. Barbour berkebangsaan Skotlandia lahir di Beijing pada tanggal lahir 5 Oktober 1923 memperoleh gelar B.Sc. dalam bidang Fisika dari Swarthmore College, dan gelar M.Sc. dalam yang sama (fisika) dari Duke University pada tahun 1946 dan gelar Ph.D. dalam Fisika dari University of Chicago pada tahun 1950. Lihat: http://en.wikipedia.org/wiki/Ian_Barbour. Baca juga: Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama,* [Terj.], (Bandung: Mizan, 2002), h. 55.

[16] Mikael Stenmark lahir pada tahun 1962 adalah Dekan Fakultas Teologi sejak tahun 2008 dan Profesor Filsafat Agama di Departemen Teologi, Universitas Uppsala, Swedia. Lihat: http://en.wikipedia.org/wiki/Mikael_Stenmark

[17] Syed Hossen Nasr lahir pada tanggal 7 April 1933, adalah seorang Profesor di Universitas Iran studi Islam di Universitas George Washington, dan filsuf Islam terkemuka. Nasr adalah seorang filsuf Persia Muslim dan sarjana terkenal perbandingan agama. Nasr menguasai bahasa Persia, Inggris, Perancis, Jerman, Spanyol dan Arab dengan fasih. Lihat: http://en. wikipedia.org/wiki/Hossein_Nasr.

[18] Nama lengkapnya Syed Muhammad Naquib Al-Attas al bin Ali al-Attas, lahir di Bogor-Indonesia pada tanggal 5 September 1931, adalah seorang filsuf muslim kontemporer terkemuka dan pemikir dari Malaysia. al-Attas dikenal sebagai seorang pemikir Muslim terkemuka kontemporer. Ahli dalam bidang ilmu-ilmu Islam tradisional, teologi, filsafat, metafisika, sejarah, dan sastra. Dia adalah penulis dari dua puluh tujuh karya otoritatif tentang berbagai aspek pemikiran dan peradaban Islam, terutama tentang tasawuf, cosmologi. Lihat: http://www.goodreads. com/author/show/684492.Syed_ Muhammad_Naquib_al_Attas.

[19] Ismail Raji Al-Faruqi lahir di Jaffa-Palestina pada tanggal 1 Januari 1921, memperoleh gelar BA bidang Filsafat di American Universty of Bairut di Bairut, gerar MA dan Doktor diperolehnya dari Indiana Universty. Meninggal pada tahun 1986M. Lihat: Ramayulis dan Syamsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam: Mengenal Tokoh Pendidikan Islam di Dunia dan Indonesia,* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h, 107. Bandingkan dengan Kafrawi Ridwan (ed), *Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hove, 1993), h. 334.

[20] Untuk lebih jelasnya lihat: Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, [Terj. Anis Mahyudin], (Bandung: Pustaka, 1995), h. 35.

[21] Meera Nanda adalah seorang penulis India, sejarawan dan filsuf ilmu pengetahuan. Memperolah gelar Ph.D. dari Rensselaer Polytechnic Institute. Dia telah menulis beberapa buku tentang agama. Lihat: http://en.wikipedia.org/wiki/Meera_Nanda.

[22] Nama lengkapnya adalah Mohammad Zia-ul-Haq. lahir pada tanggl 17 Agustus 1924, adalah Presiden keenam Pakistan dari tahun 1978 sampai kematiannya pada tahun 1988, setelah mengumumkan keadaan darurat untuk ketiga kalinya di negara itu sejarah pada tahun 1977. Ia menyelesaikan pendidikan dasarnya di Simla dan kemudian menghadiri Universitas St Stephen di Delhi untuk gelar sarjananya. Sebelum lulus, Zia bergabung dengan Tentara Inggris di India pada tahun 1943. Dia adalah presiden terlama Negara Pakistan, yaitu selama 11 tahun. Lihat: http://en.wikipedia.org/ wiki/Muhammad_Zia-ul-Haq. Pada awal 1980-an Pakistan dibawah kepemimpinan Zia ul Haq yang mencanangkan Islamisasi di segala bidang sudah mencoba mengkaji penciptaan sains Islam. Berdasarkan premis transendental dalam ayat-ayat Al-Quran bahwa jin terbuat dari api tanpa asap, pakar energi ada yang menawarkan energi alternatif: menangkap jin sebagai sumber energi yang gratis. Ada yang mengkaji secara kimia, jin kemungkinan besar terbuat dari gas metan dan hidrokarbon jenuh sehingga bila terbakar tidak mengeluarkan asap. Tetapi tidak dijelaskan bagaimana merealisasikannya. Itulah contoh upaya

menjelmakan sains Islam yang dinilai para saintis tidak realistis dan memalukan (Hoodbhooy, 1992).

[23] Nikki R. Keddie lahir di Brooklyn-New York pada tanggal 20 Agustus 1930, seorang pensiun dari University of California, Los Angeles setelah 35 tahun mengajar. Lihat: http://en.wikipedia.org/wiki/ Nikki.Keddie.

[24] Lihat: http://nagueb.wordpress.com/2011/02/02/politisasi-dalam-sains-dan-agama/

[25] Harun Nasution, *Islam Rasional,* (Bandung: Mizan, 1998 M), Cet. Ke-5, h. 291-292.

[26] Haidar Abidin Bagir dalam Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains Tafsir Islami atas Sain,* (Bandung: Mizan bekerjasama dengan CRCS, 2004), h. xiv.

[27] Departemen Agama RI., *AL-Qur'an dan Terjemahnya,* (Semarang: PT. Toha Putra, 1998).

[28] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. xvi.

[29] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 5-6

[30] Inilah kemudian yang disebut Golsani konsep etika sains dalam Islam, yaitu: Ilmu yang bermanfaat, Keseimbangan, Penyucian Jiwa, dan Menghindari penilaian yang tidak berdasar. Lihat: Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 99.

[31] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 5-6, h. 1. Golshani tidak sependapat dengan beberapa ulama sebelumnya, termasuk diantaranya Imam Al-Ghozali, yang mengklasifikasi ilmu menjadi ilmu "agama" dan "non agama." Hal itu bisa menyebabkan kesalahan dalam memandang bahwa ilmu "non agama" terpisah dari Islam, dan nampak tidak sesuai dengan keuniversalan agama Islam. Alasan-alsan lain Golshani dapat dilihat dalam: Mehdi Golshani, *Fisafat Sains Menurut Al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 1998), Cet. X, h. 44-49.

[32] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, h. 138.

[33] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, h. 1112.

[34] Ketiga hadis ini dikutip oleh Golshani dalam bukunya: Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 2.

[35] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, h. 417.

[36] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 34-38.

[37] Salah satu contoh singkat dalam rangka membuktikan adanya jejak Tuhan dalam sains, adalah melalui ayat-ayat Al-Qur'an yang sarat dengan isyarat – isyarat ilmiah yang bisa mencengangkan manusia dan pada akhirnya akan berkesimpulan bahwa sains bersumber dari Yang Maha Pencipta. Diantarnya adalah Ihwal Refroduksi Manusia. Diantara ayat-ayat yang berbicara tentang itu adalah QS. Al-Qiyâmah [75]: 36-39:

أَيحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى . أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخلَقَ فَسَوَّى. فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثى.

Ayat Al-Qiyâmah di atas secara tegas menyatakan bahwa *nuthfah* merupakan bagian kecil dari mani yang dituangkan ke dalam rahim. Kata *nuthfah* dalam bahasa Al-Qur'an adalah "setetes yang dapat membasahi". Informasi ini sejalan dengan penemuan ilmiah pada abad ke-20 ini yang menginformasikan bahwa pancaran mani yang menyembur dari alat kelamin pria mengandung sekitar 200 juta benih, sedangkan yang berhasil bertemu dengan ovum hanya satu saja.

Sementara itu disebutkan juga dalam , (An-Najam [53]: 45-46):

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى. مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى

Ayat di atas menginformasikan bahwa dari setetes *nuthfah* yang memancar itu Allah menciptakan kedua jenis manusia laki-laki dan perempuan. Hal ini sesuai dengan hasil penelitian ilmiah membuktikan adanya dua macam kandungan sperma yaitu kromosom lelaki yang dilambangkan dengan "X" dan koromosom perempuan yang dilambangkan dengan "X" sedangkan ovum hanya semacam, yaitu yang dilambangkan dengan "X" apabilah yang membuahi ovum adalah sperma yang memiliki kromosom Y, maka anak yang dikandung adalah lelaki, dan bila X bertemu dengan X maka anak yang dikandung adalalah perempuan. Dengan demikian, yang menentukan jenis kelamin adalah *nuthfah* yang dituangkan sang ayah itu. Pada tahun 1883, Van Bender membuktikan bahwa sperma dan ovum memiliki peranan yang sama dalam pembentukan benih yang telah bertemu itu, dan pada tahun 1912 Morgan membuktikan peranan kromosom dalam pembetntukan janin. Dengan demikian, apakah itu semua terjadi dengan proses kebetulan? Tentu tidak, yang jelas itulah jejak Tuhan yang maha kaya dalam sains modern. Lihat: M. Qurasih Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. Ke IV. H. 167-201.

[38] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 10-11.

[39] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, h. 1053.

[40] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 8.

[41] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 92.

[42] Lihat: M. Lutfi Mustofa dalam M.Zainuddin, dkk, *Memadu Sains dan Agama Menuju Universalitas Islam Masa Depan,* (Malang: Bayumedia Publishing Berkerjasama dengan UIN Malang, 2004) h. 30-31. Kutipian ini dinukil oleh M. Lutfi Mustofa dari Mehdi Golsani, *Science and the Sacred: Sacred Science vs. Secular Science,* Makalah *International Conference in Religion and Science in the Post-Colonial World,* Yogyakarta: UGM, 2-5 Januari 2003.

[43] Eisntein berpendapat bahwa walaupun agama dan ilmu nyata terpisah satu sama lain, namun antara keduanya terdapat pertalihan dan perhubungan yang kuta timbale balik. Walaupun agamalah yang menetapkan tujuan, namun agama tetap belajar dari ilmu, dalam arti yang seluas – luasny, alat – alat apa yang dapat membantu mencapai tujuan yang telah ditetapkan oleh orang-orang yang jiwanya penuh dengan keinginan untuk mencapai kebenaran dan pengertian. Dan sumber perasaan ini memancar dari bidang agama. Ke dalam daerah ini termasuk juga kepercayaan akan kemungkinan bahwa hokum-hukum yang berlaku bagi kehidupan duniawi adalah rasional, yaitu dapat diterima akal. Saya tidak dapat memahami adanya seorang sarjana besar yang tidak mempunyai kepercayaan yang sekali. Lebih jelasnya lihat teks asli berbahasa Inggris sebagaimana dikutip oleh Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2004), h.28-29.

[44] M. Hadi Masturi dan Imron Rossidy, *Filsafat Sains dalam Al-Qur'an,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 2.

[45] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. 32.

[46] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, h. 403.

[47] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. xviii.

[48] Mehdi Golshani, *Melacak…,* h. xix.

[49] Gagasan Islamisasi sains seperti ini dianut oleh Fazlurrahman dan Harun Nasution. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2011), Cet. Ke-18, h. 419.

[50] Osman Bakar, *Tauhid & Sains…,* h. 214

[51] Diantara tokoh yang memakai pendekatan ini adalah: Naquib al-Attas, Ziauddin Sardar, Deliar Noer, A.M Saefuddin, Dawan Raharjo, Haidar Bagi dan Mulyanto, Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam…*, h. 421.

[52] Diantara tokoh yang memakai pendekatan ini adalah para ilmuan klasik, seperti Ibn Sina, Ibn Rusyd, Al-Razi dll. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam…*, h. 421.

[53] Diantara tokoh yang memakai pendekatan ini adalah Muanawir Sadjali, Haidar Bagir, AM. Saefuddin, Dawam Rahardjo, dll. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam…*, h. 426-427.

[54] Mehdi Golshani, *Melacak...,* h. xvi.

[55] Mehdi Golshani, *Melacak...,* h. 47

[56] Mehdi Golshani, *Melacak...,* h. 47

INTEGRASI-INTERKONEKSI M. AMIN ABDULLAH (Telaah Paradigma Epistimilogi Keilmuan dalam Studi Islam)

Oleh: Arif Widodo

A. Pendahuluan

Suatu hal yang paling nampak dalam perkembangan epistemologi seperti yang dirasakan oleh mayarakat Barat modern adalah penemuan atau penerapan sains dan teknologi-yang dengan keberhasilannya sangat berbeda jauh dengan kegiatan (kreativitas) para filosof sebelumnya, sehingga pada masa ini dijuluki dengan zaman pencerahan. Namun, pada masa ini juga masyarakat modern semakin menyadari bahwa penerapan sains dan teknologi berdampak negatif, karena dengan asumsi bahwa “ilmu adalah bebas nilai” itu ternyata membawa pada dehumanisasi—yang menjauhkan diri dari nilai-nilai keagamaan. Berawal dari kesadaran inilah masyarakat modern untuk menggali kembali hubungan harmonis antara sains dan agama.

Begitu juga, dalam dunia Islam bahwa upaya untuk mempertemukan kedua entitas tersebut telah banyak dilakukan, seperti penerapan sains Islami, Islamisasi ilmu, epistemologi Islam, hingga ke paradigma integrasi-interkoneksi. Karena itu khusus pada paradigma terakhir dan relevansinya terhadap kajian keIslaman *(Islamic Studies)* yang digagas oleh M. Amin Abdullah bahwa integrasi ilmu memang tidak mungkin dilakukan hanya dengan mengumpulkan dua himpunan keilmuan yang mempunyai basis teoritis yang sama sekali berbeda, tetapi integrasi hanya dapat dimungkinkan jika disertai upaya mengintegrasikan dan menginterkoneksikan pada dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya. Karena bagaimanapun juga antara sains (keilmuan sekuler) dan agama (keilmuan Islam) dalam sisi kebenarannya sama-sama diakui yang kemudian hanya diperlukan adanya keterbukaan dan "tegur sapa" antara kedua

entitas tersebut, atau memanfaatkan dan ketersalingkaitan antara *Hadhârah Al-Nâs, Hadhârah al-'Ilm,* dan *Hadhârah al-Falsafah*.

Dari uraian di atas muncul pertanyaan, yaitu: bagaimana paradigma integrasi-interkoneksi epistemologi keilmuan Islam dalam pandangan M. Amin Abdullah?. Berdasarkan pada paradigma integrasi-interkoneksi sebagai sebuah kajian faktual tentang seorang tokoh, penulis mengulas dengan memakai metode *diskriptif-interpretatif-analitis*, yang mencoba untuk menelaah secara intensif tentang problem dikotomi ilmu dan spesialisasi ilmu yang mengakibatkan terjadinya "*takfir*" antar sesama Muslim hanya perbedaan kajian disiplin ilmu. Hal inilah yang dijadikan basis utamanya dalam penerapan paradigma integrasi-interkoneksi yang kaitannya dengan epistemologi keilmuan dalam Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia.

Adapun ujuan spesifik dalam tulisan ini adalah untuk mengetahui sejauh mana paradigma integrasi-interkoneksi yang mengajak umat Islam baik yang berkecimpung dalam pendidikan formal maupun nonformal untuk bersikap secara arif dan bijak, dan tidak bersikap apatis-antipati terhadap keberadaan keilmuan sekuler-yang selalu menunjukkan "taringnya", karena semua ilmu pengetahuan yang ada di muka bumi ini adalah berasal dari Tuhan. Jangan sampai hanya dengan memandang sebelah mata kemudian dengan mudah dan cepat mengambil suatu keputusan yang kemudian saling meng-*takfir*-kan satu sama lain diantara sesama muslim sendiri.

B. Sekilas Tentang M. Amin Abdullah

1. Biaografi Singkat

M. Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Pada 1972, dia menamatkan pendidikan menegah di *Kulliyat al-Mu'allimin al-Islamiyyah* (KMI), Pesantren Gontor, Ponorogo, yang kemudian dilanjutkan dengan Program Sarjana Muda pada Institut Pendidikan Darusslam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama.[1] M. Amin Abdullah dalah Guru Besar Filsafat Islam Pada Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dikukuhkan pada tanggal 13 Mei 2000, menyelesaikan S.1 Jurusan Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1981, menyekesaikan studi S3 (Program Ph.D) pada METTU (*Middle East Technical University*), *Departemen of Philosopy, Fakulty of Art and Sciences, Ankara Turki* tahun 1990,[2] dengan disertasinya, "*The Idea of Universality of Ethical Normas in Ghazali and Kant*", diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).[3] Mengikuti program Post Doktoral di McGill University, Montreal Canada selama enam bulan (Oktober 1997s/d Februari 1998). Dan Sejak tahun 2001 menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.[4]

Sebelum menjadi Rektor, jabatan-jabatan yang pernah di emban diantaranya adalah: Wakil Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam

(LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (1992-1995), Asisten Direktur I Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1993-1998), Pembantu Rektor I Bidang Akademik IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1998-2001), Ketua Program Studi Agama dan Filsafat Program Pascasasrjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1998-?).[5]

Sedangkan dalam wilayah keorganisasian, dia pernah menjadi Ketua Divisi Ummat ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia); Organisasi Wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta (1991-1995); Anggota Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, (1991-1995); setelah Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh,1995, diberi amanat sebagai Ketua Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1995-2000; Anggota Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi, Satuan Tugas Wilayah V, Daerah Istimewa Yogyakarta, SK. No. 02/SK/BAN-PT/VI/1998, 3 Juni 1998; Anggota Dewan Konsultatif Konferenfsi Indonesia Untuk Agama dan Perdamaian (*Indonesian Conference on Religion and Peacel/ICRP*), 2000-2002.[6]

M. Amin Abdullah aktif mengikuti seminar-seminar, baik di dalam maupun di luar negeri. Seminar-seminar Internasional yang pernah diikuti antara lain: "Kependudukan dalam Dunia Islam" (Badan Kependudukan Uniersitas al-Azhar, Kairo, Juli 1992); "Dakwah Islamiyyah (Pemerintah Republik Turki, Oktober, 1993); Lokakarya Program Majlis Agama ASEAN (Pemerintah Malaysia, Langkawi, Januari 1994); "Islam in the 21 Century" (Universitas Leiden, Belanda, Juni 1996); "Quranic Exegesis in the Eve of 21 Century" (Universitas Leiden, Belanda, Juni 1998); "Relegius Plurality and Nasionalism in Indonesia", kerajasama ICMI Orsat, Leiden, Belanda, dengan INIS, Leiden, Belanda, 26-27 November 1997 dengan paper: The New Order, Relegious Community and the Idea of Sosial Justice", "Al-Tarikh al-Islamiwa 'Azhamah al-Huwaiyah", diselenggarakan oleh Jam'iyyah al-Da'wah al-Islamiyyah al-'Alamiyyah, Tripoli, Libia, 24-26 Januari 2000; dll.

Sambil memanfaatkan masa liburan musim panas, mantan Ketua Himpunan Mahasiswa Indonesia di Turki 1987-1988 ini pernah bekerja secara *part time* pada Konsultan Jenderal Republik Indonesia, Sekretariat Badan Urusan Haji, di Jeddah (1985 dan 1990), Mekkah (1988), dan Madinah (1988). Di Indonesia, dia pernah atau masih mengajar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Walisongo Semarang, Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), Universitas Sanata Darma Yogyakarta, Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, Universitas Islam Bandung (Unisba), dan Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta.[7]

2. Corak Pemikiran

Menurut A. Luthfie Assayaukani corak pemikiran dalam Islam kontemporer terbagi ke dalam tiga bagian: *pertama,* tipologi tansformatik. Tipologi ini lebih mengarah pada perubahan pemikiran masyarakat tradisional-patriarkal menuju masyarakat rasional dan ilmiah.[8]*Kedua,* tipologi *reformisitik*. Tipologi ini sangat menekankan pada perubahan atau mereformasi terhadap penafsiran-penafsiran yang disesuaikan dengan perkembangan zaman. Dan *ketiga,* tipologi *idealistic-totalistik.* Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalitas. Dengan perkataan lain, Islam yang dikenal dengan budaya relegiusitasnya tidak akan membutuhkan metode-metode imporan asing (Barat) dalam membangun kembali peradaban Islam.

Dari penerapan tiga tipologi pemikiran Islam kontemporer di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa M. Amin Abdullah masuk pada tipologi *transformatik.* Hal ini dapat dilihat langkah beliau yang menelurkan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan Islam dan sekuler, yang tentunya paradigma tersebut atas dasar perubahan IAIN menuju UIN yang merupakan desakan dari perkembangan ilmu pengetahuan modern-kontemporer yang semakin pesat, dan tidak lain pula untuk menyediakan sarana-sarana atau para sarjana yang mampu mengaplikasikan keilmuannya dalam tatanan masyarakat. Gagasan beliau sebagai mana yang tergambar dalam karya-karyanya lebih menitikberatkan pada penjelasan tentang normatifitas-sakralitas dalam keilmuan Islam, yang kemudian hendak dirubah menjadi historitas-profanitas-yang melalui pendekatan integratif-interkonektif.[9]

3. Karya-karya M. Amin Abdullah

M. Amin Abdullah adalah seorang akademisi sekaligus praktisi yang sangat produktif dalam melahirkan karya tulis. Karya-karyanya dalam bentuk artikel telah banyak diterbitkan dalam jurnal-jurnal baik lokal, nasional dan internasional, begitupun dalam bentuk buku. Karya-karya ilmiahnya diantaranya dalah:

1. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).
2. *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
3. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
4. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislman Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 2000).

5. *Pendidikan Agama Era Multikultural Multirelegius,* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005).
6. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
7. *Agama dan Sekularisme di Turki* dalam *al-Jami'ah* Vol. 37, 1989.
8. *Konsepsi Etika Ghazali dalam Immanuel Kant* dalam *al-Jami'ah* Vol. 45, 1991.
9. *Metode Filsafat dalam Tinjauan Agama* dalam *al-Jami'ah* Vol. 46, 1991.
10. *Bentuk Ideal Jurusan TH (Tafsir Hadis) Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga* dalam *al-Jami'ah* Vol. 47, 1991.
11. *Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologi dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan* dalam *al-Jami'ah* Vol. 49, 1992.
12. *Aspek Epistemologi Filsafat Islam* dalam *al-Jami'ah* Vol. 50, 1992.
13. *Dialog Peradaban Menghadapai era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis Relegius* dalam *al-Jami'ah* Vol. 53, 1993.
14. *Gunumuzde Vaiz ve Metodu (Daha Etkin Irsad icin ne Yapilmalidir?),* dalam *I. Din Surasi Teblig Ve Muzakereleri (1-5 Kasim 1993),* I, Ankara, Turki, Diyanet Isleri Baskaligi Yayinlari, 1995.
15. *Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Islam (Pendekatan Filsafat Keilmuan)* dalam *al-Jami'ah* Vol. 58, 1995
16. *The Problem of Relegion in Ibn Sina's Philosophy* dalam *al-Jami'ah* Vol. 59, 1996.
17. *Preleminary Remarsk on the Philosophy of Islamic Relegius Science* dalam *al-Jami'ah* Vol. 61, 1998.
18. *"Muhammadiyah's Experience in Promoting a Civil Society in the Eve of 21 Century"* paper Seminar Internasional yang diselenggarakan oleh The Sasakawa Peace Foundation, Tokyo- Jepang, 5-7 Juni, 1999.
19. *Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan KeIslaman Para Era Melenium Ketiga* dalam *al-Jami'ah* Vol. 65, 2000.
20. *Al-Takwil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Penafsiran Kitab Suci* dalam *al-Jami'ah* Vol. 39, 2001.
21. *"Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer"* dalam M. Amin Abdullah (e. al.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.

22. *New Horizans of Islamic Studies Trough Socio-Cultural Hermeneutics* dalam *al-Jami'ah* Vol. 41, 2003.
23. *Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teontroposentrik-Integralistik),* dalam M. Amin Abdullah (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003).
24. *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius* dalam M. Amin Abdullah (et. Al.), *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Metodologi Ilmu-Ilmu KeIslaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
25. *"Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari pola Pendekatan Dikotomis Otomistik Kearah Intergastif Interdisiplinary"* dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2005).

Karya-karya lainnya yang dapat dijumpai diberbagai jurnal keilmuan, diantaranya: Ulumul Qur'an (Jakarta), Al-Jami'ah: Journal Islamic Studies (Yogyakarta), Akademika (Surakarta), suara Muhammadiyah, Al-Qalam (Yogyakarta), Profetika: Jurnal Studi Islam (Surakarta), dan berbagai media masa lainya. Disamping itu, juga turut memberikan beberapa sumbangan tulisan dalam buku, kata pengantar, makalah, paper dan lain-lain.

C. Epistemologi Keilmuan M. Amin Abdullah dalam Islam

1. Paradigma Integrasi-Interkoneksi

Adanya pergeseran paradigma *(shifting paradigma)* epistemologi keilmuan baik yang dilakukan oleh ilmuan atau para filosuf Barat (sekular) maupun para filusuf Timur Tengah (Islam) telah terjalin hubungan *(integrated)* dalam merumuskan dan menyusun ilmu pengetahuan sedemikian rupa. Dengan ungkapan lain, dalam pemikiran Islam yang tumbuh subur sehingga terbangunnya peradaban Islam dibidang ilmu pengetahuan, dan itu terjadi pada era klasik-skolastik sekitar abad ke 10 sampai abad ke 12. Dalam era ini telah terjadi pengembangan ilmu pengetahuan sangat pesat di dunia Islam. Tetapi untuk era selanjutnya pemikiran Islam lebih terlihat 'pakem" sehingga dalam peradaban Islam telah mengalami kemunduran yang sangat dramatis di bidang ilmu pengetahuan khususnya, hal ini juga dalam pemikiran Islam seolah-olah tidak mengenal lagi istilah *shifting paradigma* keilmuan.[10]

Beralihnya pada pemikiran atau paradigma kalam-sufistik—yang diharapkan mengangkat peradaban Islam di bidang ilmu pengetahun, malah justru menjadi sebaliknya yakni keterpurukan peradaban Islam dalam bidang ilmu pengetahuan semakin "menjadi-jadi". Hal ini menurut pengamatan Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh M. Amin Abdullah bahwa tidak

berkembangnya studi keilmuan kalam dalam Islam tidak lain karena penolakan terhadap pendekatan filosofis atau disintegrasi (dipisah secara ekstrim) antara kelimuan filsafat (produk Yunani) dengan keilmuan kalam dalam Islam. Padahal lebih lanjut Fazlur Rahman mengatakan bahwa: Bagaimanapun juga filsafat adalah alat intelektual yang terus-menerus diperlukan. Untuk itu, ia harus boleh berkembang secara alamiah baik untuk kepentingan pengembangan filsafat itu sendiri maupun untuk pengembangan disiplin-disiplin keilmuan lain. Hal demikian dapat dipahami, karena filsafat menanamkan kebiasaan dan melatih akar pikiran untuk bersikap kritis analitis dan mampu memberikan ide-ide segar yang sangat dibutuhkan, sehingga dengan demikian ia menjadi alat intelektual yang sangat penting untuk ilmu-ilmu lain, tidak terkecuali agama dan teologi (*kalam*). Oleh karena itu, orang yang menjauhi filsafat dapat dipastikan akan mengalami kekurangan energi dan kelesuan darah dalam arti kekurangan ide-ide segar, dan lebih dari itu, ia telah melakukan bunuh diri intelektual.[11]

Menyimak dari ungkapan Rahman di atas jelas kiranya tentang adanya bentuk integrasi epistemologi keilmuan atau dalam istilah M. Amin Abdullah adanya bentuk "tegur sapa" antara keilmuan Islam dengan keilmuan lainnya. Hal ini tidak lain dengan tujuan untuk mengembalikan kecitraan peradaban Islam di bidang pengetahuan yang telah lama hilang. Maka salah satu upaya mengembalikan citra tersebut sebagaimana yang ditawarkan M. Amin Abdullah adalah paradigma integrasi-interkoneksi. Artinya bahwa ilmu apapun yang dihasilkan oleh manusia tidak ada yang mutlak, karena itu umat Islam dalam melihat keilmuan-keilmuan lain harus "peka" yang kemudian disentuhkan (interkoneksikan) dengan kelimuan Islam.[12] Menurut Fahruddin Faiz, konsep integrasi-interkoneksi adalah mengkaji satu bidang keilmuan, entah itu keilmuan Islam maupun keilmuan sekuler—yang dengan memanfaatkan antar bidang keilmuan, dan melihat sisi saling-keterkaitan antar berbagai disiplin keilmuan.[13]

Memang upaya untuk mengembalikan kejayaan Islam dalam bidang ilmu pengetahuan telah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, seperti paradigma Islamisasi Ilmu, sains Islami hingga Epistemologi Islam. Menurut M. Amin Abdullah, paradigma-paradigma tersebut sebenarnya pola integrasi tetapi integrasi yang sifatnya radikal-ideologis, yakni integrasi ini dipaksakan untuk menyatu tanpa melihat atau menjelasakan isi keilmuan seperti ilmu-ilmu sosial, ilmu kultural, dan ilmu-ilmu humanitis kontemporer. Padahal keilmuan-keilmuan tersebut merupakan disiplin ilmu yang seharusnya saling memahami dalam menghadapi kehidupan kontemporer ini. Karenanya, upaya tersebut merupakan upaya utopis—yang memunculkan pro-kontra di kalangan pemikir Islam itu sendiri.[14]

Karena itu, dalam paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan-yang sumbangannya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di abad modern ini, M. Amin Abdullah menyatakan bahwa dalam bidang keilmuan apapun tidaklah dapat

berdiri secara mandiri apalagi dalam menyelesaikan persoalan umat, tanpa diadakannya integrasi dengan keilmuan lain. Karena bagaimanapun ilmu yang dipahami sebagai bentuk pengetahuan yang integral tentunya adanya bentuk interkoneksi dengan sistem keilmuan lain dan tujuannya untuk kemaslahatan umat mansia.[15]

Karena gagasan integrasi interkoneksi merupakan suatu paradigma atau teori yang mencoba menggabungkan dan saling mengaitkan antara keilmuan agama dan umum, maka disini dapat dikatan paradigma integrasi-interkonseksi merupakan pengetahuan—yang setiap jenis pengetahuan dalam pembahasannya seharusnya berasaskan pada tiga aspek yang saling berkaitan yaitu: ontologi, epistemologi, dan aksiologi.[16]

2. Implementasi Integrasi-Interkoneksi Keilmuan dalam Islam

Dalam wacana paradigma epistemologi yang berkembang hingga sekarang ini adalah epistemologi dalam paradigma ilmiah. Dalam arti lain kerangka berpikir yang menekankan pemenuhan syarat-syarat keilmuan, seperti: harus logis, objektif, empiris, sistematis dan metodis. Paradigma inilah yang dicoba untuk dipertahankan oleh manusia modern, sehingga mereka menganggap bahwa paradigma ilmiah merupakan pengetahuan yang paling dipercaya dalam menentukan isi kebenaran ilmu pengetahuan dan ia belum tertandingi oleh paradigma berpikir lainnya. Lantas bagaimana dengan paradigma epsitemologi keilmuan dalam pemikiran Islam?

Hingga kini, masih kuat anggapan dalam masyarakat luas yang mengatakan bahwa "agama" dan "ilmu' adalah dua entitas yang tidak bisa ditemukan.[17] Karena itu bukan menjadi rahasia lagi bahwa dalam epistemolgi keilmuan Islam terdapat pemisahan secara ketat sistem keilmuan Islam *(Islamic Studies)* dan keilmuan sekular, yang kemudian berdampak sulitnya untuk membangun kembali peradaban Islam, terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

Sebenarnya solusi dalam mengembalikan kejayaan dan peradaban Islam yang telah lama hilang terutama dalam bidang epistemologi keilmuan telah banyak dilakukan oleh para pemikir Islam. Tak terkecuali adalah M. Amin Abdullah sang pemikir sekaligus mantan Rektor UIN Sunan Kalijaga dengan teori integasi-interkoneksinya. Lalu bagaimana dengan paradigma integrasi-interkoneksi yang dipelopori oleh M. Amin Abdullah? Apakah Integrasi-interkoneksi juga merupakan solusi dalam epistemologi keilmuan Islam?

Penerapan integrasi-interkoneksi dalam ranah epistemologi keilmuan sebagaimana yang dinyatakan oleh M. Amin Abdullah sebenarnya adalah berdasarkan atas kegelisahan ilmuan terhadap rancang bangun epistemologi keilmuan Islam khususnnya dalam dunia akademik yang berpotensi besar dalam pengembangan ilmu-ilmu keIslaman *(Islamic Studies)*, hal ini terlihat jelas seperti dalam paradigma keilmuan yang diformulasikan Abed al-Jabiri yaitu

bayâni, irfâni, dan *burhâni.* Ketiga paradigma tersebut selama ini terjadi dikotomis-atomistik dalam kubu Islam itu sendiri. Padahal satu keilmuan baik dalam keilmuan agama maupun dalam keilmuan umum sifatnya terbatas, yakni tidak dapat memecahkan semua persoalan manusia.

Dari tinjauan di atas dapat dipahami bahwa pendekatan integrasi-interkoneksi yang ditelurkan oleh Abdullah adalah pendekatan yang saling menghargai antara keilmuan agama (Islam) dengan keilmuan umum (sekuler). Dengan sikap memanfaatkan bidang keilmuan lain serta mensalingkaitkan antara kedua keilmuan tersebut merupakan keniscayaan dalam rancang bangun keilmuan Islam. Dengan pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuanlah yang akan melahirkan bentuk kerjasama yang erat dan kuat, atau paling tidak saling memahami pendekatan *(approach)* dan metode berpikir *(process* dan *procedure)* antar kedua keilmuan tersebut.[18]

D. Signifikansi Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah dalam Islam

1. Signifikansi Integrasi-Interkoneksi dalam keilmuan UIN

Wacana persoalan epistemologi ilmu agama dan ilmu umum, semakin meluasnya pemikiran perlunya transformasi Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN/STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) atau dengan *widermandate*, dan perlunya kaji ulang bidang ilmu-ilmu keIslaman, hanyalah tiga contoh dari sekian banyak persoalan terkait dengan *interplay* antara *science* dan *religion* dan dialektika antara *intellectual authority (al-quwwah al-ma'rifiyyah), continuity (al-turats wa al-tajdid)* dan *change(al-tajdid wa al-islah).*[19]

Selanjutmnya adanya keseriusan dalam memadukan *scientific* dan *doktriner* di atas itu ketika IAIN berubah menjadi UIN—yang menjadi proyek besarnya tidak lain adalah *reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama.* Konversi tersebut dirasakan sebagai bentuk keniscayaan dan mutlak diperlukan untuk mengantisipasi perkembangan-perkembangan yang serba kompleks yang sering terjadi di era melinium ketiga, hal ini juga merupakan tanggung jawab kemanusiaan bersama secara global dalam mengelola Sumber Daya Alam (SDA) yang serba terbatas dan Sumber Daya Manusia (SDM) yang berkualitas yang *nota-bene*nya sebagai *khalifah Allah fi al-ardh.*[20]

Karena itulah pendekatan *interdisiplinary* dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu perlu memperoleh skala perioritas dan perlu dibangun dan dikembangkan terus-menerus tanpa kenal henti.[21]

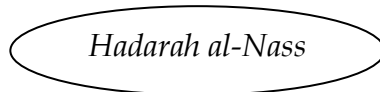
Namun sebelum melangkah lebih jauh, maka setidaknya juga harus memahami prinsip-prinsip dasar epistemologi keilmuan. Yakni secara umum ilmu

pengetahuan hanya dapat dikategorikan pada tiga wilayah pokok: *natural sciences, sosial sciences* dan *humanities.*[22]

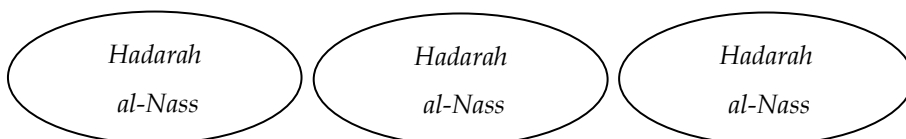
Dari ketiga pokok keilmuan itulah yang akan dikembangkan oleh Amin dengan pemikirannya, dan terangkum dalam bidang keilmuan yang disebut dengan *hadhârah al-'ilm* (budaya ilmu), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi dan ilmu-ilmu yang terkait dengan realitas. Dalam sistem keilmuan ini *(hadhârah al-'ilm)* tidak mengklaim sebagai ilmu yang dapat berdiri sendiri tanpa adanya sentuhan etika-emansipatoris *(hadhârah al-falsafah)*, maka system keilmuan tersebut akan kehilangan "karakter", corak dan semacamnya. Begitu juga sebaliknya, yakni *hadhârah al-falsafah* (budaya filsafat) akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *hadhârah al-'ilm.*[23]

Begitu juga dalam keilmuan *bayani* (budaya teks), dalam hal ini *hadhârah al-nass* tidak dapat mengklaim sebagai ilmu yang berdiri sendiri tanpa adanya hubungan dengan *hadhârah al-'ilm* (teknik, komunikasi) dan *hadhârah al-falsafah* (etik). Namun, jika terjadi klaim kebenaran *(truth claim)* dalam keilmuan tersebut, sehingga harus berdiri sendiri maka akan berdampak bahaya yang sangat merugikan, dan juga akan mudah terbawa arus ke arah gerakan *radicalism-fundamentalism.*[24] Jadi, dengan paradigma integrasi-interkoneksi bahwa wilayah kajian keilmuan UIN mencakup seluruh bidang ilmu- yang tidak dikaji secara parsial melainkan secara integratif-interkonektif, atau mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan keilmuan lainnya dan mengsalingkaitkan antar berbagai disiplin keilmuan. Berikut skema keilmuan dalam konversi UIN.[25]

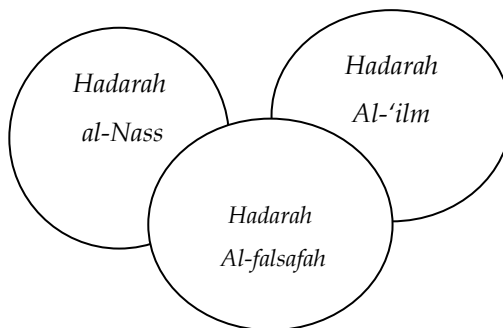
Skema *Single Entity*

Hadarah al-Nass

Penggunaan entitas tunggal keilmuan dalam gambar di atas akan selalu menampakkan klaim kebenaran pengetahuan *(truth claim of epistemological).* Sedangkan skema paradigma keilmuan yang berdiri sendiri adalah sebagai berikut:

Skema *Isolated Entities*

Hadarah al-Nass | *Hadarah al-Nass* | *Hadarah al-Nass*

Skema epistemologi yang berdiri sindiri-sendiri ini menggambarkan tanpa adanya “tegur sapa”, sehingga mengakibatkan pada sikap *superior-inferior* keilmuan. Dan lebih fatalnya lagi hal ini dapat mengakibatkan sempit dan terbatasnya wawasan para alumni lembaga perguruan Islam.

Namun akan berbeda jika dibandingkan dengan skema yang saling dikaitkan dalam bentuk dialektika atau saling “tegur sapa” di bawah ini:

Skema *Interconected Entities*

Dari skema di atas tampak jelas bahwa ketiga keilmuan tersebut menjadi bentuk dialektika atau tegur sapa. Hal inilah yang menjadi tolak ukur signifikansi dalam penerapan integrasi-interkoneksi dalam keilmuan yang digagas Amin.[26] Tiga demensi pengembangan keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu keislmanan *(integrasi-interkoneksi)*.

Kemudian gambar di berikut ini mengilustarasikan hubungan jaring laba-laba yang bercorak *tentroposentrik-integralistik.*

HORIZON
JARING LABA-LABA KEILMUAN TEONROPOSENTRIK-INTEGRALISTIK DALAM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Tergambar di situ bahwa jarak pandang horizon keilmuan integralistik begitu luas (tidak *myopic*) sekaligus terampil dalam perikehidupan sektor tradisional maupun modern karena dikuasai salah satu ilmu dasar dan keterampilan yang dapat menopang kehidupan di era informasi-globalisasi.[27] Disamping itu, tergambar sosok manusia beragama (Islam) yang terampil dalam menangani dan menganalisis isu-isu yang menyentuh problem kemanusiaan dan keagamaan di era modern dan pasca modern dengan dikuasainya berbagai pendekatan baru yang diberikan oleh ilmu-ilmu alam *(natural science)* dan

humaniora *(humanisties)* kontemporer. Di atas segalanya, dalam setiap langkah yang ditempuh, selalu dibarengi landasan etika-moral keagamaan objektif dan kokoh, karena keberadaan Al-Qur'an dan al-Sunnah yang dimaknai secara baru *(hermeneutis)* selalu menjadi landasan pijak pandangan hidup *(weltanschauung)* keagamaan manusia yang menyatu dalam satu tarikan nafas keilmuan dan keagamaan.[28] Semua itu diabadikan untuk kesejahteraan manusia secara bersama-sama tanpa pandang latar belakang etnisitas, agama, ras maupun golongan.

2. Pentignya Pergeseran Paradigma Pemahaman terhadapa Al-Qur'an

Menurut M. Amin Abdullah setidaknya ada dua perhatian dan keprihatinan umat Islam dewasa ini tentang bagaimana memahami Al-Qur'an.[29]*Pertama,* bagaimana kita dapat memahami ajaran Al-Qur'an yang bersifat universal *(rahmatan lil alamin)* secara tepat, setelah terjadi proses modernisasi globalisasi dan informasi yang membawa perubahan sosial yang begitu cepat? *Kedua,* bagaimana sebenarnya konsepsi dasar Al-Qur'an dalam menanggulangi akses-askses negatif dari deru roda perubahan sosial pada era modernitas seperti pada saat ini?. Apakah konsepsi-konsepsi Al-Qur'an masih cukup *applicable* dalam mencari solusi dan terapi kegalauan sosial yang diakibatkan modernitas dan perubahan sosial yang begitu cepat?.

Disinilah menurut M. Amin Abdullah perlu adanya perumusan kembali lantaran diperkuat oleh asumsi dasar bahwa setiap perubahan membawa serta perubahan pemahaman orang terhadap alam, manusia dan Tuhan, termasuk di dalamnya mengenai pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur'an. Sedangkan warna dan corak pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur'an erat kaitannya dengan corak dan strategi dakwah yang akan umat Islam canangkan dalam era perubahan tata kehidupan sosial tersebut. Keprihatinan dan perhatian dalam level yang pertama ini lebih terfokus kepada pemahaman internal umat Islam terhadap Al-Qur'an dalam mengemban misinya di dunia pasca era modernitas.[30] Sedangkan keprihatinan yang kedua menurut Amin Abdullah lebih terkait pada peran Al-Qur'an sebagai ajaran yang bersifat normatif dihadapkan dengan realitas sosial yang dihadapinya.[31]

Menurut Amin Abdullah dalam hal ini yang perlu ditambahkan adalah bahwa perlu adanya penggarisbawahan suatu kenyataan bahwa pemahaman orang terhdap Al-Qur'an dapat saja tidak atau kurang tepat, lantaran proses perjalanan sejarah yang dilalui oleh manusia itu sendiri.[32] Umat Islam dapat mempelajari penafsiran dan pemahaman orang terhadap Al-Qur'an pada penggal sejarah tertentu dan membandingkannya dengan pemahaman dan penafsiran orang pada penggal sejarah yang lain. Namun respon orang terhadap Al-Qur'an pada periode sejarah tertentu pasti akan berbeda dengan respon orang pada penggal sejarah yang lain. Kajian empiris dengan nuansa historisitas manusia akan

memperlihatkan bangunan pola berpikir manusia dalam memahami Al-Qur'an pada kurun waktu tertentu.[33]

Disinilah menurut Amin Adbullah perlunya *shifting paradigma* (pergeseran paradigma) di dalam cara orang memahami Al-Qur'an, dengan asumsi dasar bahwa tuntutan manusia dan masyarakat pada periode sejarah tertentu pasti berbeda dengan tuntutan mereka pada penggal sejarah yang lain.[34] Jangankan pada zaman modern-kontemporer ini, pada zaman sahabat pun perselisihan pendapat dalam memahami Al-Qur'an sudah mulai terjadi.[35]

Keragaman dalam penafsiran Al-Qur'an adalah merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan lagi. Hal tersebut dapat dilihat dari berkembangnya ilmu yang dipandang sebagai ilmu bantu bagi '*Ulumul Al-Qur'an,* seperti linguistik, hermeneutika, sosiologi, antropologi, ilmu komunikasi[36] dan ilmu-ilmu yang lainnya. Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, dan personal.[37] Tidak ada tafsir yang tetap, semua akan terus mengalami perkembangan dan perubahan. Teks-teks dan naskah-naskah keagamaan—apapun bentuknya—adalah dilarang, disusun, ditiru, diubah, diciptakan oleh pengarangnya sesuai dengan tingkat pemikiran manusia saat naskah-naskah tersebut disusun dan tidak terlepas sama sekali dari pergolakan sosial-politik dan sosial budaya yang mengitarinya.[38] Hal tersebut selain dipengaruhi oleh pengalaman, latar belakang dan disiplin keilmuan penulisnya juga dipengaruhi oleh keadaan dimana sang mufasir menulis tafsirnya. Termasuk ilmu-ilmu sosial dan humaniora baik dari cabang antropologi, sosiologi, filologi, linguistik, falsafah maupun yang lainnya, berusaha untuk memotret dan memetakan kembali kinerja keilmuan dan "pengalaman manusia" dalam bidang apapun,[39] tak terkecuali dalam bidang agama, dalam hal ini Al-Qur'an.

Menurut Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk *(masdarul hidayah).*[40] Hal tersebut kemudian diwujudkan oleh Muhammad Abduh bersama muridnya Rasyid Ridha dengan melahirkan sebua karya tafsir dengan judul *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim al-Musytahir bi al-Manar,* atau yang lebih populer dengan sebutan *Tafsir al-Manar.* Hadirnya tafsir yang bercorak *adabi al-Ijtima'i* ini adalah merupakan bentuk kongkrit yang dilakukan oleh Abduh dalam rangka memfungsikan Al-Qur'an sebagai kitab pedoman dan petunjuk bagi umat manusia. Langkah yang merupakan bentuk kongkrit dalam rangka memberikan solusi atas problem-problem kekinian yang dihadapi umat pada masa itu.

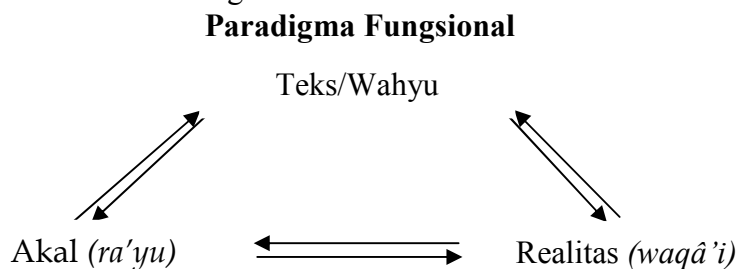
Tidak sedikit para penafsir kontemporer yang terpengaruh oleh gagasan Abduh dalam rangka mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Hal inilah seharusnya yang kemudian menjadi ciri khas dari penafsiran-penafsiran kontemporer, baik itu yang pengembangan penafsirannya menggunakan metode

tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis maupun hermeneutis.

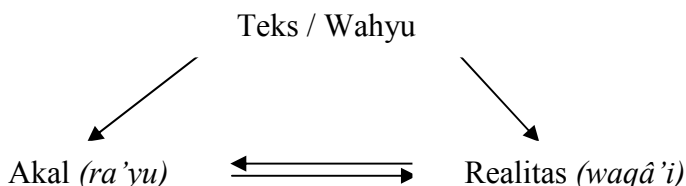
Dalam rangka mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, M. Amin Abdullah tidak lagi meganggap bahwa Al-Qur'an tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang "mati', sebagaimana yang sudah dipahami oleh para penafsir klasik-tradisional selama ini. Akan tetapi, wahyu yang berupa ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dianggap sebagai wahyu yang "hidup". Dengan kata lain, mereka mengembangkan model pembacaan yang lebih kritis, "hidup" dan produktif (*qira'ah muntijah),* bukan pembacaan yang mati *(qira'ah mayyitah)* dan ideologis, meminjam istilah Ali Harb.[41]

Namun disisi lain Al-Qur'an tetap dianggap sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak bisa lepas dari konteks historis manusia. Karena Al-Qur'an tidak dilahirkan dari dalam ruang yang hampa budaya, melainkan lahir dari budaya-kultur tertentu. Bahkan Nasr Hamid Abu Zaid menyebut peradaban Arab-Islam sebagai "peradaban teks" artinya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana "teks" sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan.[42] Namun bukan berarti bahwa peradaban itu dibangun hanya dari teks semata. Akan tetapi peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas disatu pihak, dan dialognya dengan teks dipihak lain.[43]

Dialektika manusia dengan realitas yang mampu membangun peradaban dan kebudayaan tersebut. Sehingga umat manusia sampai saat ini semakin maju dan berkembang, baik itu dari segi ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Selain peradaban Islam-Arab disebut oleh Nasir Hamid Abu Zaid sebagai "peradaban teks", Nasr Hamid pun menyebut bahwa Al-Qur'an merupakan *muntaj tsaqâfi* ('produk budaya').[44]Secara paradigmatik, di era kontemporer ini posisi antara teks, akal, dan realitas mempunyai posisi yang berimbang yakni sama-sama menjadi objek dan subjek. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang dan pembaca. Jika dilukiskan, maka dalam paradigma tafsir kontemporer posisi akal, wahyu dan realitas adalah sebagai berikut:[45]

Paradigma Fungsional

Keterangan di atas tersebut menggambarkan model paradigma modern-kontemporer dimana posisi antara teks, akal dan realitas berjalan secara berimbang. Sedangkan model paradigma tafsir pada masa klasik-tradisional pada

umumnya cenderung bersifat struktural dan dalam memposisikan teks kitab suci (Al-Qur'an). Untuk lebih jelasnya di bawah ini merupakan penggambaran paradigma tafsir klasik-tradisiaonalis:

Paradigma Struktural

Keterangan di atas merupakan penggambaran paradigma lama dengan paradigma baru mengenai posisi antara teks, akal dan realita. Jika penafsiran pada era klasik hanya berkutat pada wilayah teknis kebahasaan yang cenderung menekankan pada praktek eksegetik yang cenderung *linier-otomistic* dalam menafsirkan Al-Qur'an, serta menjadikan Al-Qur'an sebagai obyek, yang pada akhirnya menjadikan jauh dari tujuan semula Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, akan tetapi lain halnya dengan tafsir pada era kontemporer ini. Mengungkapkan makna kontekstual ayat-Al-Qur'an dan berorientasi pada semangat Al-Qur'an merupakan karakteristik yang menonjol di era tafsir kontemporer ini. Hal itu dilakukan antara lain dengan cara menggeser paradigma lama dimana umat Islam hanya terjebak pada wilayah pembahasan-pembahasan mengenai kosakata dan kaidah kebahasaan seperti ilmu *nahwu, saraf, balaghah, (ma'ani, bayan, badi'),* selain itu para penafsir klasik cenderung sering melakukan dan mempersembahkan perdebatan-perdebatan teologis di dalam tafsirnya sehingga yang tampak dari Al-Qur'an hanyalah pertentangan saja. Padahal yang dibutuhkan oleh umat Islam adalah informasi yang sedalam-dalamnya mengenai pesan moral Al-Qur'an[46] guna menjawab problematika sosial-masyarakat.

Pemeliharaan terhadap Al-Qur'an dan menjadikannya menyentuh realitas kehidupan adalah sudah menjadi suatu keharusan bagi kalangan umat Islam. Salah satu bentuknya adalah dengan selalu berusaha untuk memfungsikannya dalam kehidupan kontemporer ini, yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai dengan keadaan masyarakat setempat.[47] Oleh karena itulah penafsiran terhadap Al-Qur'an akan selalu dibutuhkan agar tujuan tersebut dapat terwujud.

M. Amin Abdullah menegaskan: "Penafsiran Al-Qur'an yang bersifat *lexiografis*, kata perkata, kalimat perkalimat, ayat dengan ayat,—tanpa terlalu mempedulikan konteks sosial, ekonomi, politik, dan budaya ketika ayat itu turun dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada era sekarang adalah pola dan metode penafsiran yang cocok untuk sebuah kitab suci yang dianggap sebagai *corpus* "tertutup", *ahistoris.* Meminjam istilah hermeneutika kontemporer, corak penafsiran kitab suci tersebut lebih diwarnai corak penafsiran

yang bersifat ”re-produktive” dan kurang bersifat ”reproduktif”. Penafsiran Al-Qur’an yang bersifat ”reproduktif” lebih menonjolkan porsi pengulangan-pengulangan khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap sakral, sedang corak penafsiran Al-Qur’an yang bersifat ”produktif” lebih menonjolkan perlunya memproduksi makna baru yang sesuai dengan tingkat tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup Al-Qur’an.[48]

Begitu pentingnya seorang penafsir Al-Qur’an untuk memperhatikan hal-hal yang terkait dimana Al-Qur’an itu turun dan dimana Al-Qur’an harus ditafsirkan sesuai dengan situasi dan kondisi. Karena hal tersebut sangat mempengaruhi hasil dari sebuah penafsirannya. Lebih dari seribu empat ratus tahun yang lalu Al-Qur’an diturunkan di Arab dengan latar belakang sosial-kemasyarakatan yang tentu jauh sangat berbeda jika dibandingkan dengan situai sosial-kemasyarakatan pada era sekarang. Maka agar penafsiran Al-Qur’an dapat memenuhi kebutuhan umat dalam rangka menjawab persolan umat, seorang penafsir harus mampu menangkap makna di balik suatu ayat dengan memperhatikan situasi sosio-historis dimana ayat tersebut turun, kemudian ditarik kembali ke dalam era sekarang yang tentu keadaan sosial-kemasyarakatannya jauh sangat berbeda. Karena dengan demikian fungsi Al-Qur’an sebagai kitab pedoman dan petunjuk akan berfungsi dizaman sekarang, karena penafsirannya relevan dengan semangat zamannya.

Seorang penafsir harus mampu mencari nilai universal Al-Qur’an yang menjadikan kitab suci umat Islam ini *shâlih li kulli zamân wa makân*, dimana nilai universal tersebut tidak selalu tampak dalam pernyataan suatu ayat secara eksplisit, akan tetapi nilai universal tersebut seringkali hanya secara implisit yang bisa diketahui apabila pemahaman atas ayat-ayat Al-Qur’an tidak dilakukan secara harfiah dan atau sepotong-sepotong. Dalam menafsirkan kitab suci, haruslah mengkajinya secara menyeluruh, tidak terpotong-potong, serta melihat konteks turunnya yang dilanjutkan dengan pencarian model pelaksanaan pada masa sekarang.[49]

E. Penutup

Dari paparan sederhana di atas, dapat disimpulkan bahwa pendekatan integrasi-interkoneksi merupakan usaha untuk menjadikan sebuah keterpaduan-keterhubungan-keterkaitan antara keilmuan agama (Islam) dan keilmuan umum (sekuler) yang tergabung dalam satu rumpun ilmu pengetahuan, dan diharapkan tidak ada bentuk ketegangan dari kedua keilmuan tersebut.

Disinilah menurut M. Amin Abdullah jika umat Islam mau menghargai dan menekankan perlunya *shifting paradigma* dalam metodologi memahami Al-Qur’an berarti umat Islam berada pada posisi yang tepat untuk menyadari

sepenuhnya bahwa tantangan dan tuntutan masyarakat pada penggal sejarah tertentu adalah tidak sama dengan tantangan yang dihadapi oleh penggal sejarah yang lain, sehingga menurut M. Amin Abdullah diperlukan dialog yang berkesinambungan untuk mencari rumusan yang tepat.[50]

Catatan:

[1] M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multi Religius,* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), h. 191.

[2] M. Amin Abdullah, dkk., *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Rekonstruksi Metodologi Ilmu –ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), h. 363.

[3] M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural…,*h. 191-192.

[4] M. Amin Abdullah, dkk., *Seri Kumpulan Pidato…*h. 363.

[5] M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural…,*h. 193.

[6] M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural…,*h. 194.

[7] M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural…,*h. 193.

[8] Lihat, Luthfie Assyaukani,tipologi dan wacana pemikiran Arab Kontemporer: dalam *Jurnal Paramadina* Vol. 1, No. 1, 1998, h. 63. Lihat juga, Mashudi, "*Reintegrasi epistemology Keilmuan Islam dan Sekuler: Telaah Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Relevansinya Terhadap UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta)*, Skripsi,* Fak. Ushuluddin, 2008, h. 32.

[9] Mashudi, "*Reintegrasi epistemology Keilmuan*…, h. 34.

[10] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 146.

[11] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* …,h. 151.

[12] Wawancara Mashudi dengan M. Amin Abdullah, pada tanggal 7 Maret 2008 di Kantor Rektorat UIN. Lihat, Mashudi, "*Reintegrasi Epistemology Keilmuan*…, h. 105.

[13] Fahruddin Faiz (ed.), "*Mengawal Perjalanan Sebuah Paradigma*", dalam M. Amin Abdullah, dkk. *Islamic Studies dalam Paradigma…,* h. ix.

[14] Wawancara Mashudi dengan M. Amin Abdullah, pada tanggal 7 Maret 2008 di Kantor Rektorat UIN. Lihat, Mashudi, "*Reintegrasi epistemology Keilmuan*…, h. 105.

[15] M. Amin Abdullah, *Islamic….*h. vii-viii.

[16] Antologi adalah teori tentang "ada", yakni tentang apa yang dipikirkan, yang kemudian menjadi objek pemikiran. Sedangkan aksiologi adalah teori tentang nilai yang membahas tentang manfaat, kegunaan maupun fungsi dari objek yang dipikirkan dalam ilmu itu. Jadi, ketiga sub (ontologi, epistemology, dan aksiologi) dapat dikonklusikan dengan: ada sesuatu yang perlu dipikirkan (ontology), lalu dicari cara-cara pemikirannya (epistemology), kemudian timbul hasil pemikiran yang memberikan suatu manfaat atau kegunaan (aksiologi). Lihat, Mujamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 1.

[17] Konotasi penyebutan "agama" dapat berarti macam-macam. Bisa berupa kelembagaan agama, ritus-ritus agama, dogma agama, tradisi agama, dan begitu seterusnya. Namun yang dimaksud M. Amin Abdullah dalam tulisan ini adalah nilai-nilai *spiritualitas, intelektualitas, moralitas, dan etika* yang dibangun oleh agama-agama dunia, khusus Islam. Lihat, M. Amin Abdullah (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu…,*h. 3 dan 18.

[18] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,* h. 371. Lihat juga: M. Amin Abdullah, "Desian Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari pendekatan Dikotomis-Otomistik ke Arah integrative-Interdisiplinary" dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama…,*h. 242.

[19] Akh. Minhaji, "Transformasi IAIN Menuju UIN" dalam M. Amin Abdullah (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), h. vii.

[20] M. Amin Abdullah, "*Etika Tauhidik sebagai Dasar*…, h. 6

[21] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,*h. 399.

[22] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,*h. 370.

[23] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,*h. 402-403.

[24] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,* h. 371.

[25] Untuk lebih jelasnya tentang gambaran skema ini dalam, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan…,*h. 404-405. Lihat juga: M. Amin Abdullah, dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma…,* h. 37-38.

[26] Mashudi, *"Reintegrasi Epistemology Keilmuan…,* h. 145.

[27] Lihat diagram dan penjelasannya ini lebih jelas dalam, M. Amin Abdullah (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu…,* h. 12-16.

[28] M. Amin Abdullah (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu…,* h. 12.

[29] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 225.

[30]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam…,* h.225.

[31]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam…,* h.225.

[32] Adapun yang dimaksud dengan pemahan orang disini mencakup: ulama, pendidik, dai, cerdik cendekiawan dan atau tokoh masyarakat. Lihat, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam…,* h. 226.

[33] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam…,* h. 226. Banyak para pemerhati terhadap kajian tafsir Al-Qur'an yang kemudian mengabadikan mazhab-mazhab dalam penafsiran Al-Qur'an tersebut. Mazhab-mazhab dalam penafsiran Al-Qur'an telah menggambarkan corak dan pergeseran paradigma masing-masing tafsir dari periode yang satu ke periode yang lainnya. Lihat: Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirûn* (Kairo: Dâr al-Kutb al-Hadîtsah, 1961), Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer* (terj. M. Alika Salamullah, dkk.), (Yogyakarta: eLSAQ, 2006), Abdul Mustaqim, *Madzâhibut Tafsîr: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Priode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003). Sedangkan untuk kajian khusus di Indonesia, lihat, M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia," dalam *Pesantren,* Vol. 8, No. 1, 1991, M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 3, No. 4, 1992, Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* terj. Tajul Arifin(Bandung: Mizan, 1996), Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 3, No. 2, Juli 2002, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003, dan M. Nurdin Zuhdi,"Wacana Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 10, No. 02, Juli 2009, h. 249-266.

[34] M. Nurdin Zuhdi, "*Pentingnya Perubahan dan Pergeseran Epistemologi dalam Tafsir*", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 10, No. 02, Juli 2009, h. 343-350.

[35] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 1-11.

[36] Sahiron Syamsuddin, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi Al-Qur'an dan Hadis", kata pengantar dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007).

[37] Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an,* (Jakarta: Gema Insani, 2007), h. 17.

[38]M. Amin Abdullah, "*Arkoun dan Kritik Nalar*…, h. 13-14.

[39] M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam, Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemordenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 13-14.

[40] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim al-Musytahir bi al-Manâr,* Jilid I (Kairo: 1954), h. 17.

[41] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsir...*, h. 84.

[42] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* [Terj. Khoiron Nahdliyyin], (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 1. Lihat juga, M. Amin Abdullah, "*Arkoun dan Kritik Nalar...*, h. 13-14.

[43] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 1.

[44] Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqdul Khitâb ad-Dîniy,* (Kairo: Sina li al-Syr, 1994), h. 142-146.

[45] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsir...,* h. 92-93.

[46] Helmi Maulana, "The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary Karya Abdullah Yusuf Ali", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN, Yogyakarta, 2008. h. 254-255.

[47] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, h. 88.

[48] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 139.

[49] Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis, Menggagas Keberagamaan Liberatif*, (Jakarta: Kompas, 2004), h. 85-86.

[50] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam…,* h. 227.

SEJARAH PERJUMPAAN SAINS ISLAM DAN BARAT
(Perspektif Hassan Hanafi)

Oleh: Chusniah Risnawati

A. Pendahuluan

Hassan Hanafi adalah seorang cendekiawan muslim yang menaruh perhatian atas rekonstruksi ilmu-ilmu keIslaman yang disesuaikan dengan realitas obyektif. Hassan Hanafi adalah seorang reformis pemikir Islam. Corak pemikiran Hassan Hanafi hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Ia berusaha mengakumulasikan pemikiran tradisional dan modern. Wacana tradisional dijadikannya sebagai landasan yang akan diproyeksikan pada masa kini dan masa mendatang dengan menggunakan analisis intelektual yang menekankan rasionalitas.[1]

Pemikiran rasional dan obyektif merupakan ciri filsafat. Dalam dunia Islam pemikiran filsafat dikonsentrasikan pada pengembangan pemikiran religius. Sebagaimana diketahui, Al-Kindi adalah filosuf pada paroh pertama abad ketiga hijriah dan Ibnu Rusyd adalah filosuf klasik terakhir.[2]

Islamologi 2 adalah buku terjemahan dari buku karya Hassan Hanafi yang berjudul "*Dirâsah Islâmiyyah*". Dalam Islamologi 2 terdapat kajian penting yaitu filsafat Islam. Pada tema filsafat Islam, Islamologi 2 menyajikan tiga sub bab, yaitu: Al-Farabi sebagai anotator Aristoteles, Ibnu Rusyd sebagai anotator Aristoteles, serta filsafat iluminasi Suhrawardi dan fenomenologi Husserl.

Kajian Islamologi 2 secara tidak langsung memaparkan pertemuan antara filsafat Yunani, filsafat Barat dan filsafat Islam. Filsafat Yunani diambil dari pemikiran Aristoteles, dan Filsafat Islam di ambil dari pemikiran-anotasi Al-Farabi dan Ibnu Rusyd terhadap karya Aristoteles. Sedangkan filsafat Barat

diambil dari teori fenomenologi Husserl dan Filsafat Iluminasi Suhrawardi untuk filsafat Islam dimasa setelah Al-Farabi dan Ibnu Rusyd.

B. Sekilas Tentang Hassan Hanafi dan Karya-karyanya

Hassan Hanafi lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, sampai Eropa.

Masa kecil Hassan Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. la ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan.

Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1951, Hassan Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada di Terusan Suez. Bersama-sama dengan para mahasiswa ia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun ini ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hassan Hanafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami bidang filsafat. Di dalam periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Pada tahun 1954 misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hassan Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keIslaman yang jelas.[3]

Tahun-tahun berikutnya, Hassan Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas, Hassan Hanafi mengawali pendidikannya pada tahun 1948, dengan menamatkan pendidikan tingkat dasar, kemudian melanjutkan studinya di Madrasah Tsanawiyah “Khalol Agha” Kairo yang diselesaikannya selama empat tahun. Selama di Tsanawiyah ini, Hassan Hanafi sudah mulai aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok al-Ikhwan al-Muslimin. Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1952, Hassan Hanafi bersama-sama dengan para mahasiswa untuk mengabdikan diri guna membantu gerakan pemberontakan melawan Inggris di Terusan Suez, serta revolusi mesir pada tahun 1952.

Pada tahun 1956, Hassan Hanafi mendapatkan gelar sarjana muda filsafat di Universitas Kairo, selanjutnya ia memperoleh kesempatan studi Strata yang lebih tinggi di Universitas Sorbone Prancis. Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya.

Pada tahun 1966, Hassan Hanafi berhasil menyelesaikan program Master dan Doktornya di Universitas Sorbone, dengan mengajukan Tesis dengan judul "*Les Methodes d`Exegeses: Essei sur La Science des Fondaments de la Comprehension Ilmu Ushul Fiqih*" dan Desertasinya dengan judul "*Phenomenologie, L 'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Applocation au Phenomene Religius*". Desertasi setebal lebih dari 900 halaman itu mendapat penghargaan bagi penulisan karya ilmiah terbaik di Mesir. Sebuah karya yang merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu Ushul Fiqh (teori hukum Islam, *Islamic Legal Theory*) pada mazhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husserl.

Karir akademiknya dimulai dengan diangkatnya menjadi Lektor (1967), kemudian menjadi Lektor Kepala (1973) dan Profesor Filsafat (1980) pada Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Tahun 1988, Hassan Hanafi diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama.

Di waktu-waktu luangnya, Hassan Hanafi selain mengajar di Universitas Kairo ia juga mengajar di beberapa universitas di luar negeri, antara lain menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 Ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat, Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984) dan menjadi guru besar tamu di Universitas Tokyo (1984-1985) di Persatuan Emirat Arab (1985), kemudian diangkat menjadi penasehat Program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987). [4]

Karya karya Hassan Hanafi dapat diklasifikasikan menjadi tiga periode, yaitu : Periode pertama berlangsung pada tahun 60-an; periode kedua pada tahun 70-an, dan periode ketiga dari tahun 80-an sampai dengan 90-an. Analisis tentang perkembangan pemikiran Hassan Hanafi akan didasarkan pada perkembangan perperiode dari karya karya tersebut. Masing masing periode terdapat perkembangan pemikiran Hassan Hanafi dan dinamika politik di Mesir mempunyai pengaruh besar pada pemikirannya.

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hassan Hanafi dipengaruhi oleh faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme, dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir melawan Israel tahun 1967.

Usahanya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam, ketika ia berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul, dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Ketiga usaha untuk menginterpretasikan realitas umat Islam dalam kerangka baru. Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar Doktor pada Universitas Sorbonne, dan akhirnya ia berhasil menulis disertasi tentang Metode Penafsiran yang mendapat penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.

Awal periode 1970-an, Hassan Hanafi memberi perhatian utama untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti Al Katib, Al-Adab, Al-Fikr al-Mu'ashir, dan Mimbar Al-Islam. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Qadhâyâ Mu'âshirat fi Fikrinâ al-Mu'âshir.*

Pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan *Qadhâyâ Mu`âshirat fi al Fikr al-Gharîb*. Buku ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakat dan pembaharuan.

Sementara itu Dirasat Islamiyyah, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaharuan terhadap ilmu-ilinu keIslaman klasik, seperti ushul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hassan Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengan realitas.

Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, Hassan Hanafi mulai menulis *Al-Turâts wa al-Tajdîd* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *Al-Yasar Al-lslâmi*, sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah "manifesto politik" yang berbau ideologis. Buku *Min Al-Aqîdah ilâ Al-Tsaurah* (5 jilid), yang ditulis selama hampir sepuluh tahun dan terbit pada tahun 1988. Buku ini memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan yang termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hassan Hanafi yang paling monumental.

Pada tahun 1985-1987, Hassan Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timur Tengah, Jepang, termasuk Indonesia. Kumpulan tulisan itu kemudian disusun menjadi sebuah.buku yang berjudul *Religion,*

Ideology, and Development yang terbit pada tahun 1993. Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in the Modern World*.

Karya Hassan Hanafi yang populer di Indonesia antara lain *Al-Yasar al-Islami* (Islam Kiri), *Min al-`Aqîdah ilâ al-Tsawrah* (Dari Teologi ke Revolusi), *Turâts wa Tajdîd* (Tradisi dan Pembaharuan), *Islam in The Modern World* (1995).[5]

C. Sejarah Perjumpaan Sains Islam dan Barat

Dalam buku Islamologi 2, Hassan Hanafi memaparkan tentang Al-Farabi dan Aristoteles, kemudian Ibnu Rusyd dan Aristoteles. Dari sejarah hubungan antara Al-Farabi dan Aristoteles, kemudian Ibnu Rusyd dan Aristoteles, dapat dilihat adanya pengalihan pengetahuan ilmiah dan filsafat Yunani ke dunia Islam. Dalam hal ini terdapat upaya rekonsiliasi dalam arti mendekatkan dan mempertemukan dua pandangan yang berbeda antara pandangan filsafat Yunani Aristoteles dan pandangan Islam. Dan bisa dikatakan bahwa Al-Farabi dan Ibnu Rusyd terlibat dalam upaya rekonsiliasi ini.[6] Selain itu Hassan Hanafi juga menyajikan filsafat iluminasi-fenomenologi yang ada dalam peradaban Islam dengan tokohnya Suhrawardi dan dalam peradaban Eropa dengan tokohnya Husserl.

Berikut adalah paparan singkat mengenai hubungan antara Al-Farabi dan Aristoteles, Ibnu Rusyd dan Aristoteles, yang mana menjadi penghubung antara filsafat Yunani dan Islam. Dan antara filsafat iluminasi-fenomenologi dalam peradaban Islam dan peradaban Eropa:

1. Al-Farabi

a. Al-Farabi dan Aristoteles

Al-Farabi[7] hidup pada periode sejarah pertemuan antara peradaban Islam yang sedang establis.[8] Ia adalah salah satu anotator Aristoteles. Al-Farabi menganotasi[9] dan memilih Aristoteles karena adanya harmonitas antara aliran Aristoteles yang general dengan konsepsi kaum muslimin terhadap dunia yang tumbuh dari representasi mereka terhadap wahyu. Aristoteles telah melakukan sinkronisasi antara realitas dan idealitas. Realitas berada di alam sedangkan idealitas berada dalam logika. Sinkronisasi ini mendistingsikan konsepsi Islam yang juga melakukan sinkronisasi antara dunia dan akhirat, jiwa dan badan, agama dan negara serta individu dan sosial. [10]

Demikian pula bahwa aliran Aristotelian didominasi oleh ruh realisme dan berpegang teguh pada pengalaman empirik, yang mana di setiap gelombang empirik terdapat realitas ilmiah tentang pemikiran humanistik. Dan itu adalah elemen Islam yang berkaitan dengan landasan kaum muslimin terhadap penelitian dan investigasi terhadap paradigma argumentasi serta tentang pendapat terhadap *al-mashâlih al-mursalah*. Dan realitas adalah

landasan bagi wahyu, sebagaimana dalam *asbâb al-nuzûl* dan *al-nâsikh wa al-mansûkh*.[11]

Dalam melakukan anotasi, Al-Farabi tidak terbatas pada bagian yang dianotasi saja, tapi sebaliknya ia melakukan transformasi ke bagian-bagian lain. Tidak hanya terbatas pada satu bab saja, melainkan meluas ke bab-bab yang lain. Hal ini menunjukkan bahwa ia menganotasikan bagian tetapi melakukan eksplanasi terhadap konstruksi universal. Adapun contoh atas eksplanasi tujuan universal terdapat dalam buku Al-Farabi *Manifestasi Tujuan (Telos) Aristoteles di dalam Buku Metafisika*. Tujuan *(Telos)* bukanlah menganotasi ungkapan yang satu dengan yang lain dan menginterpretasikan suatu kata dengan kata yang lain, melainkan eksplanasi-klarifikasi tujuan universal terhadap sebuah buku sebagaimana pandangan Aristoteles. [12]

Al-Farabi berusaha menundukkan karya Aristoteles ke dalam sistem rasional yang satu. Karya-karya Aristoteles merupakan karya partikular, universal ataupun antara partikular dan universal. Adakalanya spesial dan adakalanya general. Dan Al-Farabi mengklasifikasikan karya-karya Aristoteles masing-masing dalam klasifikasi universal, partikular, general dan spesial. Itulah kontribusi Islam dari Al-Farabi.[13]

Di samping melakukan anotasi terhadap Aristoteles, Al-Farabi juga melakukan anotasi terhadap Plato. Di sinilah terdapat urgensi buku sejarah besar karya Al-Farabi *Al-Jam'u bain Ra'yu al-Hâkimain; Aflathûn al-Ilâhiy wa Aristhuthâlis al-Hâkim* (Hamonisasi antara Pandangan Dua orang bijak: Plato yang metafisis dan Aristoteles yang bijak).[14]

Tujuan dan sasaran Al-Farabi adalah menghilangkan agnostisisme dan skeptisisme serta spekulasi-spekulasi tentang sejarah pemikiran. Sedangkan orientasinya adalah melakukan verifikasi terhadap pemahaman filosofis dan konsepsi kebenaran, yang merupakan orientasi setiap filosuf objektif yang netral. Pijakannya adalah bahwa di antara dua filosuf tidak akan ada kontradiksi secara perseptual karena keduanya berpegang teguh pada rasio. Rasio adalah satu, dan medium artifisialnya adalah kepercayaan terhadap rasio dan kepercayaan terhadap kesatuan kebenaran, dimana rasio tidak akan kontradiksi dengan kebenaran.[15]

b. Dari Peradaban Yunani Menuju Peradaban Arab

Dalam beranotasi Al-Farabi menghadapkan bahasa Arab dengan bahasa Yunani. Sehingga anotasi Al-Farabi dapat dimaknai: (1) pemisahan makna dari kata di dalam milieu teks orisinal, yaitu milieu Yunani. (2) pemberlakuan makna pada makna universal dan mentransformasikannya ke dalam teori murni dalam rasio. (3) verbalisasi makna universal-komprehensif dengan bahasa milieu yang baru, yaitu milieu Islam.[16]

Menurut Ibnu Bajah,[17] Al-Farabi tidak melakukan anotasi dengan pengertian bahwa ia mengikuti ungkapan dengan ungkapan dan kata dengan kata, tetapi ia memutuskan, membuang, merelasikan, dan menghadapkan bahasa Arab dengan bahasa Yunani.[18]

Al-Farabi masuk dalam ranah ilmu seni suara dan mengeksplanasikan perbedaan suara antara bahasa Yunani dan bahasa Arab, mengkomparasikan antara huruf-huruf *athaf*[19] dan penggunaannya pada setiap tempat dari dua bahasa itu. Demikian juga ia mengeksplanasikan operasionalisasi huruf *alif-lâm (al-) ta'rif* di dalam bahasa arab dan bahasa Yunani.[20]

Al-Farabi tidak hanya menganalisis bahasa Yunani saja, akan tetapi juga mengintegrasikan bahasa Persi ke dalam bahasa Yunani sebagai sesuatu yang menunjukkan bahwa interaksi dengan milieu-milieu kultural lain adalah universal, bukan hanya terfokus pada Yunani saja.

Pandangan yang tersebar bahwa kaum muslimin adalah anotator bangsa Yunani merupakan pandangan yang simplistik prematur, karena kaum muslimin merepresentasikan semua peradaban yang berdampingan, baik Yunani, Persia, India, maupun Romawi. Interaksi bukan hanya terjadi dengan orang-orang Yunani melainkan dengan orang-orang Persia, India, maupun Romawi sebagai petunjuk aspek kultural universal bagi pemikiran Islam dan bahwa peradaban Islam itu tidak hanya bergantung pada tradisi Yunani saja, melainkan inklusif terhadap seluruh tradisi peradaban kontemporer dengan memalingkan persepsi mengenai sumber asalnya. Karena tiada suatu bangsa pun yang lebih unggul dari bangsa lain dalam hikmahnya.

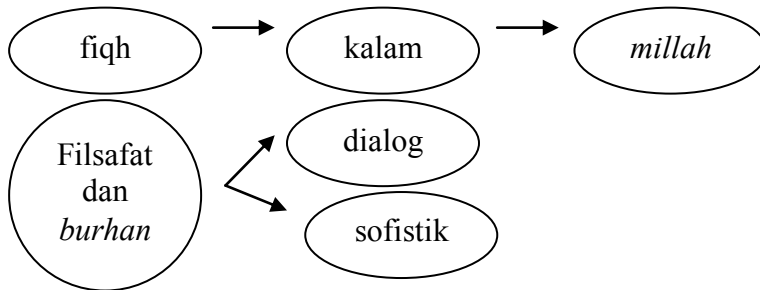
Dari sini, Al-Farabi mengeksplisitkan humanisme yang menghimpun seluruh tradisi humanitas tanpa fanatisme terhadap jenis, elemen, peradaban maupun agama. Dan dalam Strategi Politik Kota (*Siyâsah al-Madaniyah*), Al-Farabi mendeskripsikan mutasi hikmah dari umat yang satu ke umat yang lain sebagaimana ia mendeskripsikan karakteristik, tradisi dan moralitas setiap umat, seperti Turki dan Arab, tanpa menyebut bangsa Yunani.[21]

Nampaklah nuansa Islam dalam anotasi Al-Farabi terhadap buku-buku logika Aristotelian. Baik dari segi terminologi, kata-kata, maupun objek-objek religius terutama Allah, Esensi, atribut-atribut dan tindakan-Nya.[22] Misalnya, Al-Farabi menyebut Aristoteles dengan nana Ibnu Nikomahos, yang disesuaikan dengan orang-orang Arab. Adapun yang disebut "أون" (*to on*) oleh orang Yunani adalah *millah* atau penciptaan Allah. Kata nabi dan keluarganya, Tuhan dan orang-orang yang bertuhan digunakan untuk "اللهم رب العالمين الرحمن الرحيم" ketika menganotasikan nama yang dikenal oleh orang Yunani.

Akan tetapi yang terpenting bukanlah kata-kata yang Islami, terutama nama Allah, melainkan atribut-atribut Allah itu sendiri seperti pengetauan, kehendak, dan keadilan Allah. Di sini Al-Farabi menggunakan standart sesuai

dengan apa yang ia yakini dan berpegang teguh kepada Aristoteles yang mana sesuatu yang diketahui benar akan me-*wujud* mustahil tidak me-*wujud*. [23]

Al-Farabi juga mengeksplanasikan urgensi introduksi linguistic peradaban dan identifikasi mekanisme pertumbuhan ilmu-ilmu peradaban dengan *starting point* bahasa. Ia menganotasikan kata-kata dengan menjelaskan pertumbuhan beberapa ilmu pengetahuan yang berkaitan dengannya. Kata-kata tersebut adalah: spekulasi (الظن), melahirkan ilmu dialog, sofistika, retorika dan puisi; yakin (اليقين), dikaitkan dengan ilmu pembuktian demonstratif; filsafat agama (الملة) melahirkan ilmu pengetahuan kepuasan dan imajinasi; dan ilmu pengetahuan (العلم) melahirkan beberapa ilmu pengetahuan teologi dan fiqh.

Di samping itu Al-Farabi juga mengidentifikasi pertumbuhan beberapa ilmu pengetahuan dan mengklasifikasikan mana yang *mutaqaddim* dan mana yang *muta'akhir*.[24]

Materi lingkungan Arab Islam tampak dominan dan merupakan materi asasi dalam karya-karya Al-Farabi. Materi Yunani benar-benar telah berpindah ke Jazirah Arabia melalui hukum tetangga. Apa yang didefinisikan oleh Yunani sebagai ilmu teoritik didefinisikan oleh Al-Farabi sebagai ilmu perasaan. Aristoteles melakukan dikotomi antara ilmu teoritik melalui universalitas dan perasaan terhadap partikularitas. Di sini Al-Farabi mengelaborasi menggunakan aspek paradigma Islam yaitu paradigma induksi dan perasaan. Ia mengkomparasikan antara cita rasa baik buruk dalam ajaran dan ketentuan-ketentuan sebagai hal yang menunjukkan kehadiran Islam. Bahkan Al-Farabi menampakkan nuansa Islami dalam anotasinya, baik di awal maupun akhir.[25]

2. Ibnu Rusyd

a. Ibnu Rusyd dan Aristoteles

Bagi Ibnu Rusyd,[26] fungsi anotasi[27] bukanlah sebuah transferensi melainkan representasi dan kepemilikan. Dan anotasi bukan mengubah kata yang satu dengan kata yang lain. Anotasi adalah kajian terhadap objek esensial dengan menghadirkan kesaksian Aristoteles. Ibnu Rusyd dalam kajiannya tidak memulai dengan pernyataan "Abu al-Walid berkata…," kemudian dipertegas

dengan pandangan Aristoteles. Aristoteles bukan seorang pengkaji dan ibnu Rusyd bukan seorang anotator. Akan tetapi, Ibnu Rusyd seorang pengkaji sedangkan Aristoteles merupakan penguat dan pemilik konklusi dan yang menetapkannya, Ibnu Rusyd orang yang berkata sedangkan Aristoteles orang yang memperkuat, Ibnu Rusyd orang yang menganalisis sedangkan Aristoteles adalah saksi bagi kebenaran analisisnya.[28]

Dalam kajiannya terhadap Aristoteles, Ibnu Rusyd tidak cukup pada tataran ungkapan tetapi lebih jauh pada tataran makna dan berinferensi dengannya. Ia berupaya untuk mengkajinya sendiri hingga memungkinkan rekonstruksi secara teoritis murni. Ibnu Rusyd menyelami pemikiran Aristoteles dan mengukur kedalamannya hingga yang paling dalam, mengikuti gerakannya sampai pada tingkat penyatuan dengannya, merepresentasikan dan mentransformasikan hingga pada posisi anotator *khash*.

Pembahasan Ibnu Rusyd terhadap Aristoteles tidak hanya pada inferensi rasional tetapi masuk dalam ranah penentuan kebenaran pernyataan ilmiah. Teori Aristoteles diteliti kebenarannya dengan merujuk pada konstruksi rasio murni, kebenaran empirik ataupun pada kompleksitas dalam eksistensi. Jika kebenaran tampak jelas dalam salah satu aspeknya, maka sempurnalah pencarian kesaksian terhadapnya. Dan jika keraguan tampak, maka Ibnu Rusyd menegaskan *tawaqquf* dan keraguan skeptiknya.

Jadi, orientasi Ibnu Rusyd adalah eksplorasi, pengujian dan pendalaman terhadap teori Aristoteles dan bukan semata-mata mencukupkan diri dengan teks Aristoteles dan anotasinya dalam pengertian penggantian suatu kata dengan kata atau ungkapan dengan ungkapan.[29] Dan sasaran anotasi Ibnu Rusyd bukan Aristoteles, filsafat ataupun peradaban Yunani secara esensial, melainkan elaborasi (pengungkapan) kenyataan yang dipandang sebagai konstruksi rasional murni pada tataran peradaban humanistik dan totalitas pemikiran manusia.[30]

Adalah mudah mentransferensikan teori Aristoteles pada konsep Islam dengan melihat pada harmonitas di antara keduanya. Orientasi Aristoteles adalah mencapai emansipatorisme tentang kebenaran secara rasio. Hal ini pun merupakan orientasi Ibnu Rusyd secara wahyu.[31]

b. Dari Peradaban Yunani Menuju Peradaban Arab

Salah satu kontribusi Ibnu Rusyd dalam peradaban Islam adalah penggantian peradaban Yunani dengan peradaban Islam. Ibnu Rusyd menegaskan, kata *dalam pandangan mereka* merujuk pada peradaban Yunani dan kata *dalam pandangan kami* merujuk pada peradaban Islam.

Telah terjadi tindakan penggantian kultural ketika Ibnu Rusyd menggunakan kata *qâla* (dia berkata), mereduksi teks Aristoteles, dan

kemudian menganotasinya dengan tanpa mendikotomikan antara pernyataan Aristoteles dan Ibnu Rusyd sendiri. Yang kemudian Ibnu Rusyd mengalirkan dan mensintesiskan konstruksi yang ada dalam teks Aristoteles tersebut ke dalam materi keIslaman. Dalam buku *Talkhîsh Al-Khithâbah* (Ringkasan Retorika), seringkali Ibnu Rusyd mengabaikan nama Yunani dan menyebut "*fulan*". Jika Aristoteles berbicara tentang ilmu logika, maka Ibnu Rusyd menyebutnya ilmu etika, yakni etika pemikiran.[32]

Ibnu Rusyd memulai setiap katagori anotasi dengan *Bismi Allâhi al-Rahmâni al-Rahîm* (Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Penyayang). Di dalam manuskrip yang lain disebutkan Salawat Nabi dan sahabatnya secara total (*washalla Allâhu 'alâ sayyidinâ Muhammad wa 'alâ âlihi wa shahbihi ajma'iyyah*). Hal itu bukan semata-mata kebiasaan yang diikuti melainkan menunjukkan situasi psikologis bahwa sebuah anotasi maupun ringkasan hanya akan sempurna di dalam peradaban Islam. Di samping itu juga menunjukkan sikap kultural tertentu yaitu tradisi Mesir yang terpelihara, tradisi negara Islam yang mulia dan senantiasa dijaga oleh Allah.[33]

3. Filsafat Iluminasi dan Fenomenologi

Filsafat Iluminasi[34] dan Fenomenologi[35] muncul di abad pertengahan. Yang mana pada peradaban Islam ada Suhrawardi[36] dan pada peradaban Barat-Eropa ada Husserl[37]. Mereka hadir pada periode dimana terdapat pengelompokan kaum; kaum *zuhad* (orang yang tidak memperdulikan duniawi), *ubad* (orang yang beribadah secara formal), dan kaum *sufisme*. [38]

Suhrawardi hadir pasca keretakan paradigmatis dalam peradaban Islam, antara paradigma teoritis[39] oleh para teolog dan filosuf dan paradigma perasaan[40] di kalangan sufisme. Kedua paradigma saling bertentangan dan mengklaim diri sebagai representasi peradaban Islam.

Apabila Suhrawardi hadir dalam peradaban Islam, maka Husserl hadir dalam peradaban Barat. Husserl hadir ketika terjadi pergulatan dalam filsafat Eropa antara kaum idealisme dan kaum realisme.

Filsafat iluminasi merupakan evolusi natural bagi filsafat dan tasawuf. Rasionalisme berawal pada masa Al-Kindi dan berakhir pada era Ibnu Rusyd. Demikian juga fenomenologi adalah evolusi alamiah bagi kesadaran Eropa dengan dua penyangganya, yaitu rasionalisme dan empirisme.[41]

Filsafat iluminasi dan fenomenologi adalah paradigma atau metode (*manhaj*), kendatipun Suhrawardi tidak menggunakan kata itu, tetapi manggunakan kata jalan (*tharîqah*), yaitu kata yang terpilih di kalangan sufisme dengan orientasi pada jalan menuju Allah. Demikian juga dengan Husserl, menurut dia paradigma adalah merupakan sikap hidup terhadap orientasi kesadaran. Dan hal ini lebih dekat ke pencerahan.[42]

Paradigma iluminatif terbentuk dari dua data, intuisi dan pembuktian demonstratif. Iluminasi hanya akan tuntas jika di sana terdapat *kasyf* atau pengalaman spiritual yang mengantarkan seseorang menuju ilmu pengetahuan iluminatif. Sehingga paradigma iluminatif menuntut dua hal; pengalaman spiritual dan *burhân* rasional.

Hal yang sama juga terdapat pada pemikiran Husserl. Fenomenologi menuntut dua hal, data kesadaran yang berasal dari celah pengalaman dinamis dan analisis rasional terhadap data dan meletakkannya dalam logika kesadaran.[43]

Husserl mengklasifikasi logika menjadi tiga bagian, yaitu: Logika proposisi dan akumulasi diskursus bahasa dan makna, logika keteraturan, dan logika realistik. Sebagai perimbangan atas Husserl, Suhrawardi mengklasifikasikan logika iluminatif ke dalam tiga kelompok, yaitu: diskursus tentang definisi, diskursus tentang argument, dan diskursus tentang kesalahan.[44]

Suhrawardi mengakhiri filsafat iluminasinya dengan pandangan ukhrawi, yaitu tentang hari akhir, kenabian dan mimpi. Sedangkan bagi Husserl, fenomenologi adalah teori pengetahuan, yang mana dengan fenomenologi akan sampai pada esensi-esensi. Dengan demikian fenomenologi akan sejalan dengan pandangan sufisme.[45]

D. Kesimpulan

Hassan Hanafi lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Hassan Hanafi adalah seorang cendekiawan muslim yang menaruh perhatian atas rekonstruksi ilmu-ilmu keIslaman yang disesuaikan dengan realitas obyektif.

Corak pemikiran Hassan Hanafi hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Ia berusaha mengakumulasikan pemikiran tradisional dan modern. Wacana tradisional dijadikannya sebagai landasan yang akan diproyeksikan pada masa kini dan masa mendatang dengan menggunakan analisis intelektual yang menekankan rasionalitas.

Islamologi 2 adalah buku terjemahan dari buku karya Hassan Hanafi yang berjudul "*Dirâsah Islâmiyyah*". Dalam Islamologi 2 terdapat kajian penting yaitu filsafat Islam. Pada tema filsafat Islam, Islamologi 2 menyajikan tiga sub bab, yaitu: Al-Farabi sebagai anotator Aristoteles, Ibnu Rusyd sebagai anotator Aristoteles, serta filsafat iluminasi Suhrawardi dan fenomenologi Husserl.

Dari sejarah hubungan antara Al-Farabi, Ibnu Rusyd dan Aristoteles, dapat dilihat adanya pertemuan antara filsafat Yunani dan filsafat Islam. Filsafat Yunani berpindah ke dunia Islam disesuaikan dengan kultur budayadan keyakinan dalam Islam, dalam artian tidak berpindah sesuai dengan kondisi asalnya yaitu Yunani.

Hassan Hanafi juga menyajikan filsafat Iluminasi- fenomenologi yang ada dalam peradaban Islam dengan tokohnya Suhrawardi dan dalam peradaban Eropa dengan tokohnya Husserl. Yang diantara keduanya juga terdapat kesamaan.

Catatan:

[1] Hassan Hanafi, *Islamologi 1,* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. xx.

[2] Hassan Hanafi, *Islamologi 2,* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 7.

[3] Hassan Baharun, dkk, *Metodologi Study Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h.158. Lihat juga: http://pusat-akademik.blogspot.com/2008/10/ biorgafi-karya-dan-pemikiran-dr-hasan.html, diakses pada 4 Oktober 2013. Dan *http://ibankjenage.wordpress.com/2013/01/25/pemikiran-politik-hassan-hanafi/,* diakses pada 4 Oktober 2013.

[4] Lihat: *http://www.referensimakalah.com/2012/10/biografi-hasan-hanafi. html*, di akses pada 4 Oktober 2013.

[5] Lihat: *http://pusat-akademik.blogspot.com/2008/10/biorgafi-karya-dan-pemikiran-dr-hasan.html*, di akses pada 4 Oktober 2013.

[6] Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2004), h. 34.

[7] Nama lengkapnya adalah Abu Nashr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Auzalagh. Lahir pada 870 M di Desa Wasij, bagian dari Farab, yang termasuk bagian dari wilayah Mā Warā`a al-Nahr (Transoxiana); sekarang berada di wilayah Uzbekistan. Al-Farabi meninggal di Damaskus, Ibu Kota Suriah pada umur sekitar 80 tahun, tepatnya pada 950 M. Di negeri Barat, Al-Farabi dikenal dengan nama Avennaser atau Alfarabius. Ayahnya berasal dari Persia (Suriah) yang pernah menjabat sebagai Panglima Perang Turki. Sedang ibunya berasal dari Turki. Pada masa mudanya, di kota kelahirannya, Al-Farabi banyak belajar beragam disiplin ilmu, mulai dari fikih, tafsir, hingga logika. Namun, semua penjelasan gurunya tidak memuaskan dirinya. Al-Farabi kemudian pindah ke Baghdad, pusat ilmu pengetahuan dan peradaban saat itu. Di Baghdad inilah, Al-Farabi bertemu sekaligus belajar dengan orang-orang terkenal dari beragam disiplin ilmu pengetahuan. Al-Farabi belajar Bahasa dan Sastra Arab dari Abu Bakr al-Sarraj; belajar logika dan filsafat dari Abu Bisyr Mattius (seorang Kristen Nestorian) yang banyak menerjemah Filsafat Yunani dan Yuhana bin Hailam (juga seorang Filosof Kristen). Al-Farabi bahkan sempat pergi ke Harran, daerah yang berada di wilayah tenggara Turki yang dikenal sebagai pusat kebudayaan Yunani di Asia Kecil. Daerah Harran ini pula lah, konon orang tua Nabi Ibrahim AS. lahir dan dibesarkan, sekaligus menjadi tempat lahirnya bapak para nabi itu.

Al-Farabi dipandang sebagai filosof Islam pertama yang berhasil menyusun sistematika konsepsi filsafat secara meyakinkan. Posisinya mirip dengan Plotinus (204 – 270 M) yang menjadi peletak filsafat pertama di dunia Barat. Jika orang Arab menyebut Plotinus sebagai *Syaikh al-Yūnānī* (guru besar dari Yunani), maka mereka menyebut Al-Farabi sebagai *al-Mu'allim al-Tsānī* (guru kedua) di mana "guru pertama"-nya disandang oleh Aristoteles. Julukan "guru kedua" diberikan pada Al-Farabi karena Dialah filosof muslim pertama yang berhasil menyingkap misteri kerumitan yang kontradiktif antara pemikiran filsafat Aristoteles dan gurunya, Plato. Melalui karya Al-Farabi berjudul *al-Ibānah 'an Ghardh Aristhū fī Kitāb Mā Ba'da al-Thabī'ah* (Penjelasan Maksud Pemikiran Aristoteles tentang Metafisika). Karya *al-Ibānah* inilah yang membantu para filosof sesudahnya dalam memahami pemikiran Filsafat Yunani. Konon, Ibnu Sina (filosof besar sesudah Al-Farabi) sudah membaca 40 kali buku metafisika karya Aristoteles, bahkan dia menghafalnya, tetapi diakui bahwa dirinya belum mengerti juga. Namun, setelah membaca kitab *al-Ibānah* karya Al-Farabi yang khusus menjelaskan maksud dari pemikiran Aristoteles, Ibnu Sina

mengaku mulai paham pemikiran metafisik-nya Aristoteles. Lihat: (http://abibaba7.blogspot.com/2009/04/biografi-singkat-Al-Farabi.html, diakses pada 4 Oktober 2013. Lihat juga: Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 231. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) h. 65. Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010) h. 30. Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012) hlm.244. Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 111.

[8] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 61.

[9] Dalam pandangan Al-Farabi tidak ada pola baku di dalam anotasi. Al-Farabi menggunakan metode *al-syarh al-kabîr* yang disebut dengan "dari aspek catatan pinggir", yakni menyebutkan teks dan kemudian diberi komentar. Metode ini menunjukkan penghargaan terhadap teks pakar klasik, bukan pada pembayangan di belakang, taklid, atau sakralisasi teks pakar klasik. Metode anotasi tersebut adalah yang diketahui oleh kaum muslimin. Teks yang dianotasi adalah teks para pakar klasik, sedangkan anotasi adalah teks baru yang berasal dari peradaban lain yang dipahami, diinterpretasi dan direpresentasi untuk kemudian diregresi, dipersepsi ulang dan menyempurnakan teks klasik yang kurang. Oleh karena itu, sering kali sebuah anotasi lebih bisa dipahami daripada teks, lebih rasional dan lebih dekat pada kebenaran daripada teks (yang dianotasi). Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 66-67)

[10] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 63.

[11] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 64.

[12] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 89-91.

[13] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 93-94.

[14] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 94.

[15] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 96-97. Terdapat perbedaan-perbedaan antara Aristoteles dan Plato dan Al-Farabi dapat mereduksinya dan mensinkronkan dengan konsep Islam, di antaranya:

- Ketika Plato menolak dunia dan menghindarinya, Aristoteles mengarah pada apa yang ditinggalkan Plato (memiliki, menikah dan mememakai). Ini bukan kontradiksi karena Plato membukukan politik, sedang Aristoteles membahas tentang etika dan ruh humanitas. Dan Al-Farabi mengembalikan konsep filsafat pada asasnya, yaitu ruh kesadaran dan mentransformasikannya menuju konseptualisasi alam dan sikap hidup berdasarkan konsepsi Islam.
- Plato menolak kodifikasi buku karena buku terdapat dalam kepala bukan dalam lembaran kertas, sedangkan Aristoteles cenderung pada kodifikasi, sistematisasi, kombinasi dan klarifikasi. Al-Farabi berusaha melakukan analisis rasionalterhadap sebuah kontradiksi yang parsial. Dalam Plato terdapat sebagian yang berasal dari Aristoteles dan sebaliknya. Muhkam dan mutasyabih, haqiqat dan majaz, mujmal dan mubayyan, lahir dan batin merupakan logika Islam yang digunakan Al-Farabi untuk mengkompromikan dua pandangan.
- Dalam mencapai definisi Plato melalui metode klasifikasi, sedangkan Aristoteles melalui metode struktural dan analitika. Plato mencari jenis dan rincian dari yang universal, sedangkan Aristoteles dari yang special-parsial. Plato berpegang teguh pada metafisika dan Aristoteles pada logika. Antara yang satu dengan yang lain saling menyempurnakan, Komplementasi mengeliminir kontradiksi, inferensi dan investigasi berujung pada ketentuan yang sama sebagaimana didapatkan dari ilmu usul fiqh.
- Plato menegaskan bahwa jiwa dan rasio mempunyai dunia yang sama. Sedangkan rasio menurut Aristoteles adalah bagian jiwa yang paling mulia, ia merupakan jiwa yang berakal,

yang dengannya Tuhan dapat diketahui. Rasio dapat menyatu dengan Allah ketika manusia mengosongkan dirinya. Plato berpusat pada relasi jiwa dengan Allah sedangkan Aristoteles memusatkan relasi jiwa dengan alam. Keduanya benar dan keduanya jalan menuju pengetahuan.

- Aristoteles tegas menyatakan bahwa memberikan balasan adalah wajib di dunia. Dan Plato membahas tentang kisah kebangkitan, penyebaran, hukun adil,tujuan pahala dan siksa.

Dari sini Al-Farabi menyatakan bahwa puncak filsuf adalah terbebas dari fanatisme dan transferensi serta penafsiran yang jelek. Lihat Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 98-113).

[16] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 80.

[17] Ibnu Bajah adalah anotator Al-Farabi. Nama lengkap Ibnu Bajjah adalah Abu Bakr Muhammad Ibnu Yahya bin as-Sa'igh at-Tujibi as-Sarakusti, tapi ia lebih populer dengan nama Ibnu Bajjah atau Ibnu Saligh. Di Barat, Ibnu Bajjah dikenal dengan nama Avempace, Avenpace, atau Aben Pace. Ibnu Bajjah adalah salah seorang filosof muslim Arab terbesar dari Spanyol. Ia lahir pada tahun 1802 di Saragosa, Spanyol, sebagai anak dari seorang pandai emas. Meskipun demikian, beberapa sejarawan Barat mengatakan bahwa nenek moyang Ibnu Bajjah adalah seorang Yahudi. Ibnu Bajjah menghabiskan masa kanak-kanak dan mudanya di kota kelahirannya. Ibnu Bajjah adalah filosof muslim pertama yang memisahkan antara agama dan filsafat. Meskipun begitu, Ibnu Bajjah tidak menolak agama. Sebaliknya, ia justru menempatkan agama sebagai sesuatu yang dapat dipahami secara rasional. Dalam filsafatnya, Ibnu Bajjah mengemukakan hakikat kebenaran, kebahagiaan hidup terbesar, dan cara memperoleh kebahagiaan itu melalui kegiatan yang melibatkan akal pikiran. Dasar filsafat yang dipelajari Ibnu Bajjah adalah ilmu matematika dan ilmu alam. Metode filsafat Ibnu Bajjah mirip dengan metode yang dikembangkan oleh Immanuel Kant di kemudian hari.

Dalam bidang filsafat, kemampuan Ibnu Bajjah bisa disetarakan dengan Al-Farabi dan Aristoteles. Ia mengemukakan sebuah gagasan filsafat ketuhanan yang menyatakan bahwa manusia boleh berhubungan dengan akal pikiran melalui perantara ilmu pengetahuan dan pembangunan potensi manusia. Menurut Ibnu Bajjah, cara manusia mendekati Tuhan tidak harus melalui amalan tasawuf, seperti yang dikemukakan oleh imam al-Ghazali, melainkan bisa juga dilakukan melalui amalan berpikir. Dengan ilmu dan amalan berpikir, segala keutamaan dan perbuatan moral dapat diarahkan untuk memimpin dan menguasai jiwa. Usaha ini dapat menghilangkan sifat hewaniah yang bersarang dalam hati dan diri seorang manusia.

Berdasarkan pendapat tersebut, Ibnu Bajjah berharap agar setiap manusia selalu berusaha berhubungan dengan alam, baik dilakukan bersama masyarakat sekitarnya atau pun terpisah. Jika orang tersebut berada di tengah-tengah masyarakat yang tidak baik, sebaiknya ia menyepi dan menyendiri. Pandangan filsafat Ibnu Bajjah ini banyak dipengaruhi oleh ide Al-Farabi. Ibnu Bajjah menulis pandangannya tersebut dalam *Risâlah al-Widâ* dan *Tadbîr al-Muttawwahid*. Secara umum, kedua buku tersebut merupakan pembelaan atas karya Al-Farabi dan Ibnu Sina. Ibnu Bajjah meninggal dunia pada tahun 1138. Lihat: http://serunaihati.blogspot.com/2012/10/biografi-ibnu-bajjah-membangun-filsafat.html, diakses pada 4 Oktober 2013. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) h.185. Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010) h.75. Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), h. 339.

[18] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 81.

[19] Huruf konjungsi (*athaf*) dalam bahasa Arab disebut dengan asosiasi (*ar-rawâbith*). Apabila dalam bahasa Arab terdapat huruf *wawu*, maka dalam bahasa Yunani posisi *wawu* diduduki *kay*. (Hassan Hanafi, *Islamologi 2...*, h. 62.

[20] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 82.

[21] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 84-86.

[22] Hal ini menunjukkan bahwa sebuah anotasi bukan berarti interpretasi logika, melainkan reaktualisasi teori-teori rasional dan memberlakukannya sehingga ia selaras dengan lingkungan-lingkungan peradaban yang lain. Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 119.

[23] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 119-120.

[24] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 121-122. Fiqh mendahului kalam karena fiqh lebih dekat dengan rasio dan ilmu pengetahuan murni daripada kalam. Fiqh dan kalam mendahului *millah* karena keduanya adalah ilmu pengetahuan dan *millah* adalah agama. Ilmu Fiqh dan kalam lahir untuk memverifikasi kesalahan orang-orang yang membatalkan silogisme, yaitu percampuran antara perumpamaan analogis (*tamtsîl*) dan silogisme (*qiyâs*). Kalam adalah retorika agama karena digunakan untuk model-model dialog dan afirmasi. Dan kalam merupakan pelayan filsafat dengan mediasi agama. Filsafat dan burhan mendahului dialog dan sofistika karena keduanya berpegang teguh pada rasio murni, sementara dialog dan sofistika murni berpegang pada relasi konstruksi-konstruksi komprehensif universalisme dunia yang meliputi Allah, dunia dan jiwa. Al-Farabi berbicara tentang logika keyakinan sedangkan dalam hatinya terdapat wahyu Islami sebagai standart keyakinan, sebagaimana ia berbicara tentang logika perceptual padahal dalam hatinya terdapat logika Islami. Ia beralih dari dunia teologis menuju Kehendak Ketuhanan.

[25] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 126-127. Di permulaan anotasinya Al-Farabi menggunakan:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبالصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

(Atas nama Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Kepada-Nya kami minta pertolongan. Salawat dan salam semoga dicurahkan kepada baginda Muhammad, keluarga dan sahabatnya.) Demikian juga anotasi di akhiri dengan pujian salawat yang sama sebagai petunjuk atas cakrawala psikologis dan cultural bagi sebuah anotasi.

[26] Ibnu Rusyd atau Ibnu Rushdi, Ibnu Rusyid, 1126 - Marrakesh, Maroko, 10 Desember 1198 dalam bahasa Arab ابن رشد dan dalam bahasa Latin Averroes, adalah seorang filsuf dari Spanyol (Andalusia). Abu Walid Muhammad bin Rusyd lahir di Kordoba (Spanyol) pada tahun 520 Hijriah (1128 Masehi). Ayah dan kakek Ibnu Rusyd adalah hakim-hakim terkenal pada masanya. Ibnu Rusyd kecil sendiri adalah seorang anak yang mempunyai banyak minat dan talenta. Dia mendalami banyak ilmu, seperti kedokteran, hukum, matematika, dan filsafat. Ibnu Rusyd mendalami filsafat dari Abu Ja'far Harun dan Ibnu Baja. Ibnu Rusyd adalah seorang jenius yang berasal dari Andalusia dengan pengetahuan ensiklopedik. Masa hidupnya sebagian besar diberikan untuk mengabdi sebagai "Kadi" (hakim) dan fisikawan. Di dunia barat, Ibnu Rusyd dikenal sebagai Averroes dan komentator terbesar atas filsafat Aristoteles yang memengaruhi filsafat Kristen di abad pertengahan, termasuk pemikir semacam St. Thomas Aquinas. Banyak orang mendatangi Ibnu Rusyd untuk mengkonsultasikan masalah kedokteran dan masalah hukum. Ia adalah seorang filosof yang telah berjasa mengintegrasikan Islam dengan tradisi pemikiran Yunani. Kebesaran Ibnu Rusydi sebagai seorang pemikir sangat dipengaruhi oleh Zeitgeist atau jiwa zamannya. Abad ke-12 dan beberapa abad sebelumnya merupakan zaman keemasan bagi perkembangan ilmu pengetahuan di Dunia Islam, yang berpusat di Semenanjung Andalusia (Spanyol) di bawah pemerintahan Dinasti Abasiyah. Para penguasa muslim pada masa itu mendukung sekali perkembangan ilmu pengetahuan, bahkan mereka sering memerintahkan para ilmuwan untuk menggali kembali warisan intelektual Yunani yang masih tersisa, sehingga nama-nama ilmuwan besar Yunani seperti Aristoteles, Plato, Phitagoras, ataupun Euclides dengan karya-karyanya masih tetap terpelihara sampai sekarang. Hal terpenting dari kiprah Ibnu Rusydi dalam bidang ilmu pengetahuan adalah usahanya untuk menerjemahkan dan melengkapi karya-karya pemikir Yunani, terutama karya Aristoteles dan Plato, yang mempunyai pengaruh selama berabad-

abad lamanya. Antara tahun 1169-1195, Ibnu Rusydi menulis satu segi komentar terhadap karya-karya Aristoteles, seperti De Organon, De Anima, Phiysica, Metaphisica, De Partibus Animalia, Parna Naturalisi, Metodologica, Rhetorica, dan Nichomachean Ethick. Semua komentarnya tergabung dalam sebuah versi Latin melengkapi karya Aristoteles. Komentar-komentarnya sangat berpengaruh terhadap pembentukan tradisi intelektual kaum Yahudi dan Nasrani. (http://www.kolombiografi.com/2013/10/biografi-ibnu-rusyd-ilmuwan-Islam.html, diakses pada 4 Oktober 2013. Lihat juga: Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h.234. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 221. Sudarsono, *Filsafat Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h.93. Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), h.327. Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013) hlm 154.

[27] Anotasi adalah verbalisasi suatu ungkapan dengan ungkapan lain, sehingga suatu anotasi (ulasan) merupakan tindakan praksis yang dangkal yang muncul di permulaan peradaban atau puncaknya. Awal suatu peradaban dimulai dengan penerjemahan, kemudian diikuti dengan penganotasian dan peringkasan. Yang kemudian diikuti dengan penyusunan. Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 147. Anotasi bagi Ibnu Rusyd adalah pembicaraan antara Ibnu Rusyd dengan pembaca muslim. Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 154.

[28] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 151-153.

[29] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 154-165.

[30] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h.170.

[31] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 174.

[32] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 214-218.

[33] Hassan Hanafi, *Islamologi 2*…, h. 224.

[34] Filsafat iluminasi yang dalam bahasa Arab disebut dengan *Hikmat al-Isyrâq* dapat kita ikuti jejaknya mulai dari *al-Maqtûl Syihâb al-Dîn al-Suhrawardi*. Ia lahir di Aleppo, Suriah pada 1154 dan dihukum mati oleh Shaladin pada 1191 atas tuduhan kafir seperti yang diklaim oleh para Teolog dan Fuqahâ. Dalam banyak risalah, Suhrawardi menyatakan bahwa pendapat-pendapatnya sesuai dengan metode peripatetik konvensional yang Ia sebut sebagai metode diskursif yang baik. Namun, metode tersebut tidak lagi memadai bagi mereka yang berusaha mencari Tuhan atau bagi yang ingin memadukan metode diskursif dengan pengalaman batin sekaligus. Menurut Al-Suhrawardi, agar dapat melakukan tugas ini, seseorang dapat mengambil jalur filsafat iluminasi atau *Hikmat al-Isyrâq*. Inti dari ajaran hikmat *al-Isyrâq* Al-Suhrawardi adalah tentang sifat dan pembiasan cahaya. Cahaya ini, menurutnya, tidak dapat didefinisikan karena merupakan realitas yang paling nyata dan yang menampakkan segala sesuatu. Cahaya ini juga merupakan substansi yang masuk ke dalam komposisi semua substansi yang lain. Segala sesuatu selain "Cahaya Murni" adalah zat yang membutuhkan penyangga atau sebagai substansi gelap. Objek-objek materil yang mampu menerima cahaya dan kegelapan sekaligus disebut *barzakh*. (http://musliminzuhdi.blogspot.com/2011/05/filsafat-Islam-pengertian-dan_26.html, diakses pada 4 Oktober 2013.)

[35] Fenomenologi adalah sebuah studi dalam bidang filsafat yang mempelajari manusia sebagai sebuah fenomena. Ilmu fenomenologi dalam filsafat biasa dihubungkan dengan Ilmu Hermeneutik, yaitu ilmu yang mempelajari arti dari pada fenomenologi. Secara harfiah, fenomenologi/fenomenalisme adalah aliran atau paham yang menganggap bahwa fenomenalisme (gejala) adalah sumber pengetahuan dan kebenaran. Seorang fenomenalisme suku melihat suatu gejala tertentu dengan ahli ilmu positif yang mengumpulkan data, mencari korelasi dan fungsi, serta membuat hukum-hukum dan teori. Manusia menumpukkan dirinya sebagai hal yang

transenden (menonjolkan hal yang bersifat kerohanian), sintesa (paduan) dan obyek dan subyek. Manusia sebagai *entri quman de* (mengada pada alam) menjadi satu dengan alam itu. Manusia mengkonstitusi alamnya untuk melihat suatu hal. Manusia harus mengkonversikan mata, mengakomodasikan lensa, dan mengfiksasikan hal yang ingin dilihat. (*http://illsionst.blogspot.com/2011/06/fenomenologi.html*, diakses pada 4 Oktober 2013.).

[36] Abu al-Futuh Yahya bin Habasy bin 'Amirak as-Suhrawardi al-Kurdi, yang biasa dikenal dengan sebutan Suhrawardi lahir pada tahun 1153 M./549 H., di Suhraward, sebuah kampung dikawasan Jibal, Iran. Ia banyak memiliki gelar: *Syaikh al-'Isrâq, al-Hâkim, al-Syahîd* dan *al-Maqtûl,* akan tetapi Suhrawardi lebih terkenal dengan julukan *al-Maktûul* karena ia menemui kematian tragis melalui eksekusi di Aleppo pada 587 H/1191 M dan karena itulah ia terkadang disebut guru yang terbunuh. (*http://filsafat.kompasiana.com/2011/01/06/biografi-kontroversial-suhrawardi-330830.html*, diakses pada 4 Oktober 2013.) Lihat juga: *http://zulfanioey.blogspot.com/2012/01/suhrawardi-al-maqtul-sang-guru-cahaya.html*, diakses pada 4 Oktober 2013. Amroeni Drajat, *Suhrawardi,* (Yogyakarta: LKis, 2005), h.29.

[37] Edmund Gustav Albrecht Husserl (lahir di Prostějov (*Prossnitz*), Moravia, Ceko, 8 April 1859 – meninggal di Freiburg, Jerman, 26 April 1938 pada umur 79 tahun) adalah seorang Filsuf Jerman, yang dikenal sebagai bapak fenomenologi. Karyanya meninggalkan orientasi yang murni positivis dalam sains dan filsafat pada masanya, dan mengutamakan pengalaman subyektif sebagai sumber dari semua pengetahuan kita tentang fenomena obyektif. Husserl dilahirkan dalam sebuah keluarga Yahudi di Prostějov (*Proßnitz*), Moravia, Ceko (yang saat itu merupakan bagian dari Kekaisaran Austria). Husserl adalah murid Franz Brentano dan Carl Stumpf; karya filsafatnya memengaruhi, antara lain, Edith Stein (St. Teresa Benedicta dari Salib), Eugen Fink, Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Rudolf Carnap, Hermann Weyl, Maurice Merleau-Ponty, dan Roman Ingarden. Pada 1887 Husserl berpindah agama menjadi Kristen dan bergabung dengan Gereja Lutheran. Ia mengajar filsafat di Halle sebagai seorang tutor (*Privatdozent*) dari 1887, lalu di Göttingen sebagai profesor dari 1901, dan di Freiburg im Breisgau dari 1916 hingga ia pensiun pada 1928. Setelah itu, ia melanjutkan penelitiannay dan menulis dengan menggunakan perpustakaan di Freiburg, hingga kemudian dilarang menggunakannya - karena ia keturunan Yahudi - yang saat itu dipimpin oleh rektor, dan sebagian karena pengaruh dari bekas muridnya, yang juga anak emasnya, Martin Heidegger. (*http://id.wikipedia.org/ wiki/Edmund_Husserl#Karya-karya_Husserl* , di akses pada 4 Oktober 2013.)

[38] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 247.

[39] Merupakan paradigma rasional dan dibangun berdasarkan *istidlâl* (inferensi), *burhân* (pembuktian demonstratif) dan *qiyâs*. Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 248.)

[40] Merupakan paradigma hati dan dibangun berdasarkan atas *ilham* (inspirasi), *kasyf* (penyingkapan), dan *ar-ru'yah al-bathiniyah* (pandangan esoterik). Lihat: Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 248.)

[41] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 247-250.

[42] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 289.

[43] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 296-298.

[44] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 308-309.

[45] Hassan Hanafi, *Islamologi 2…*, h. 332.

ISLAM DAN PANDANGAN POLITIK BARAT

Oleh: Abdul Qodir

A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang mengimani satu Tuhan, yaitu Allah SWT. Islam memiliki arti "penyerahan", atau penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan. Islam mengajarkan bahwa Allah menurunkan firman-Nya kepada manusia melalui para nabi dan rasul utusan-Nya, dan meyakini dengan sungguh-sungguh bahwa Muhammad SAW. adalah nabi dan rasul terakhir yang diutus ke dunia oleh Allah SWT.

Sistem politik Islam belum muncul, kecuali di Madinah. Secara real, sistem itu sebenarnya sudah muncul sebelumnya. Namun, fase sebelum hijrah (ke Madinah), kaitannya dengan negara Islam, merupakan fase pendahuluan dan persiapan bagi fase berikutnya yang datang setelah hijrah. Lalu, muncullah gerakan Islam format barunya yang berimplikasi pada keberadaan masyarakat yang diorganisasikan di atas kaidah-kaidah politik dan di bawah satu kepemimpinan.

Islam datang sejak kemunculannya pada awal abad 7 M (wahyu pertama turun tahun 610) membuat Barat (Eropa, atau Kristendom) serba tidak enak. Sejak kebangkitan Kristen, yang kemudian mendominasi Eropa (Barat), Islam merupakan satu-satunya agama besar yang muncul dari akar historis yang sama; Islam bersama Kristen dan Yudaisme tergabung dalam rumpun agama-agama Ibrahim *(Abrahamic religions)*. Karena itu tidak aneh kalau Islam dipandang Eropa sebagai tantangan dan ancaman langsung bukan hanya terhadap Kristendom, tetapi juga terhadap teologi Kristen itu sendiri.

Tantangan Islam secara teologis terhadap Kristen bersumber dari kenyataan bahwa menurut ajaran Islam, Kristen merupakan agama Nasrani yang diwahyukan kepada Nabi Isa, tetapi kemudian tidak murni lagi dan, karena itu,

Islam diturunkan Allah melalui Nabi Muhammad untuk menggantikannya. Lebih jauh lagi, Islam (dalam Al-Qur'an, misalnya 4:171, 5:76, 5:116) menolak doktrin Kristen tentang ketuhanan Yesus dan, dengan begitu, sekaligus menolak ajaran Trinitas. Yesus dalam ajaran Islam hanya salah seorang dari rangkaian Nabi-nabi, yang berpuncak dengan Muhammad sebagai Nabi terakhir (*khatam al-anbiyâ'*). Akibat tantangan teologis ini, tidak mengherankan kalau persoalan tentang cara bagaimana menghadapi Islam merupakan masalah terpenting yang dihadapi Kristen abad pertengahan.

Tak kalah pentingnya dibandingkan tantangan teologis ini, Eropa segera dihadapkan dengan ekspansi *pax-Islamica*. Menjelang berakhirnya abad ke -7, Islam telah langsung menggedor pintu-pintu Kristendom: pada periode ini hampir seluruh kawasan Laut Tengah-sejak dari Anatolia (Turki) hingga selat Gibraltar dikuasai kaum muslimin. Pada tahun 711 M Gibraltar tunduk ke bawah kekuasaan *Dâr al-Islâm,* dan dalam beberapa tahun berikutnya, setelah menganeksasi semenanjung Iiberia, kaum muslim siap melintasi kawasan Pyrenia. Kekalahan kaum muslim pada tahun 732 M dalam pertempuran Poitiers di tangan Charles Martel terbukti menjadi batas penetrasi Islam melalui Eropa Barat dalam sejarah kekuasaan muslim dikawasan ini selama enam abad.

Singkatnya, bagi Kristendom abad pertengahan, persoalan berbenturan dengan kaum muslim pada dasarnya berada pada dua tataran: teologis, dan politis (sekaligus militer). Pada tataran teologis, Islam dipandang Eropa sebagai kelompok murtad Kristen (*Christian Heresy*); sebagai skisma di dalam Kristen, yang pada gilirannya memunculkan agama baru yang dikenal sebagai Islam. Pada tataran politik dan militer, Kristendom mempunyai dua alternatif: *pertama*, mengahadapi kaum muslim secara militer dan, *kedua,* hidup berdampingan dalam suasana yang relatif damai.

Bagaimana kemudian untuk lebih jelasnya Islam dan pandangan politik Barat tersebut? Itulah pertanyaan utama yang ingin dijawab melalui tulisan singkat ini.

B. Karakteristik Negara Dalam Al-Qur'an dan Unsur-unsur Terpenting

1. Negara Islam di Madinah

Awal pertumbuhan negara Islam muncul pertama kalinya di Madinah. Masyarkat Islam saat itu memiliki iklim yang memungkinkan berdirinya negara. Mereka pun memiliki kekuasaan pemerintahan yang mengatur urusan-urusannya.

Ini tidak berarti bahwa sistem politik Islam belum muncul, kecuali di Madinah. Secara real, sistem itu sebenarnya sudah muncul sebelumnya. Namun, fase sebelum hijrah (ke Madinah), kaitannya dengan negara Islam, merupakan fase pendahuluan dan persiapan bagi fase berikutnya yang datang setelah hijrah.

Pada fase pertama sudah ditemukan benih-benih masyarakat Islam dan sudah ditetapkan pula pokok-pokok kaidah Islam secara umum. Pada fase kedua, formasi masyarakat Islam sudah sempurna dan kaidah-kaidah Islam telah mendapat perincian. Lalu, muncullah gerakan Islam format barunya yang berimplikasi pada keberadaan masyarakat yang diorganisasikan di atas kaidah-kaidah politik dan di bawah satu kepemimpinan.

Masyarakat politik, yakni masyarakat Islam di Madinah, mulai eksis dan memainkan peranannya serta beralih dari prinsip-prinsip teoritis ke prinsip-prinsip praktis setelah berada di Madinah. Hal itu terjadi setelah disana terkumpul unsur-unsur baru dan tercapainya kebebasan serta kedaulatan yang sempurna. Ini tentu saja memungkinkannya untuk meletakkan prinsip-prinsip pokok bagi perundang-undangan Islam. Di sana, tidak ada fungsi pemerintahan, kecuali di dalamnya berdiri asas-asas dan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan.

Pemerintah Islam telah berdiri di Madinah dengan fungsinya sebagai sebuah organisasi pertahanan, mempersiapkan mekanisme untuk melaksanakan keadilan diantara manusia, menyebarkan ilmu, menghidupkan sektor ekonomi, mengikat perjanjian, dan malakukan berbagai kerjasama. Nabi Muhammad SAW. (w. 10 H/632 M) adalah kepala negara, dan pada waktu yang bersamaan, ia adalah nabi, manusian biasa, dan utusan Allah.

Negara Islam berdiri di Madinah di bawah kepemimpinan Rasulullah SAW. Selama 10 tahun. Selama jangka waktu itu, ia telah menetapkan dasar-dasar dan pilar-pilar bagi negara Islam yang besar, melahirkan spirit bagi kehidupan politik, dan menggariskan model-model keteladanan dan analogi. Dengan demikian, fase kenabian dalam perspektif sejarah Islam adalah periode pendirian negara.

Para pengganti selanjutnya, Khulafa' Ar-Rasyidin, memimpin negara di bawah petunjuk dan prinsip-prinsip Nabi. Akhirnya, wilayah kekuasaan semakin berkembang dan luas. Setelah kepemimpinan berada di tangan para khalifah Bani Umawiyah dan bani Abbasiyah, mereka mulai meninggalkan prinsip-prinsip ini sedikit demi sedikit, sehingga pada akhirnya pemerintah Abbasiyah tidak tersisa prinsip-prinsip Islam kecuali sebagian kecil aspek saja.[1]

2. Pemerintahan Tuhan (Teokrasi)

Allah adalah penguasa yang hakiki bagi alam semesta ini. Aturan-aturannya adalah yang tinggi dan abadi. Dalam Al-Qur'an, alam tak lebih dari kerajaan yang dikendalikan penguasa tunggal, yaitu Allah SWT.

Selama Allah adalah satu-satunya yang memiliki kerajaan, yang memerintah, yang melarang, yang memberi, yang memuliakan, dan yang menghinakan, Dia adalah penguasa yang hakiki dan kekal bagi seluruh alam. Dialah yang memiliki seluruhnya sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

Artinya: *"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu."* (QS. Ali-Imrân, [3]:189).

Dengan demikian, Allah adalah penguasa tunggal. Hukum ketuhanan-Nya adalah sumber segala bentuk perundang-undangan dan hukum. Harun Khan Sherwani mengatakan bahwa karena kapasitas-Nya sebagai penguasa alam semesta, Allah adalah satu-satunya pemilik kekuasaan legislatif yang karena-Nya kekuasaan-Nya menjadi sumber segala produk hukum[2], baik itu hukum positif atau hukum alam. Karena Allah melalui hukum-Nya yang abadi selamanya bertujuan mewujudkan keadilan, keadilan ini mesti selalu menjadi tujuan pula bagi setiap produk hukum dengan bersandar pada hukum-Nya itu.

3. Sistem Musyawarah

Musyawarah adalah sistem yang diperkenalkan negara Islam. Para teolog telah berbeda pendapat tentang perintah Allah kepada Rasulullah untuk bermusyawarah, padahal Allah telah senantiasa memberinya petunjuk. Sebagian mereka mengatakan Rasulullah SAW. diperintahkan bermusyawarah dengan para sahabat untuk menghargai keberadaan mereka. Sebagiannya lagi mengatakan bahwa Rasulullah diperintahkan bermusyawarah dengan para sahabat dalam masalah perang untuk menemukan gagasan yang tepat. Sebagiannya lagi mengatakan bahwa Rasulullah SAW. diperintahkan bermusyawarah dengan para sahabat untuk menemukan sesuatu yang bermanfaat. Sebagaiannya lagi mengatakan bahwa Rasulullah diperintahkan bermusyawarah dengan para sahabat agar kemudian menjadi tradisi yang diikuti generasi selanjutnya.[3]

Al-Qur'an memerintahkan prinsip-prinsip musyawarah dan Rasul menerapkan prinsip ini sepanjang hidupnya. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, "Tidak ada seorangpun melebihi intensitas musyawarah Rasul dengan para sahabatnya." Bahkan dalam banyak kesempatan Rasul memilih gagasan teman musyawarahnya walaupun berbeda dengan gagasannya sendiri.[4]

Jejak Rasul diikuti oleh Khulafaur Rasyidin. Mereka tidak memutuskan sesuatu, kecuali setelah bermusyawarah. Bahkan, di Andalusia (Spanyol) ada sebuah majlis bernama Majlis Syura yang beranggotakan pembesar negara dan para pemimpin.[5]

4. Demokrasi dalam Islam

Sistem musyawarah sebagaimana dijelaskan di atas, sekilas menggambarkan keberadaan demokrasi. Diantara makna demokrasi adalah memberikan ruang apapun kondisinya bagi rakyat untuk berpendapat dan tidak memutuskan sesuatu, kecuali melalui musyawarah. Sebenarnya demokrasi Islam telah tegak di atas dasar istem musyawarah ini. Indikasinya Islam mengakui

adanya pertanggungjawaban individual, menjadikan hak-hak umum sebagai sesuatu yang sama diantara manusia, dan menguatkan solidaritas antar rakyat meskipun berbeda-beda kelas sosialnya. Demokrasi Islam tegak atas empat prinsip yaitu, pertanggungjawaban individual, Persamaan antar manusia, Pemerintahan dengan sistem musyawarah, dan solidaritas antara semua golongan dan tingkatan.[6]

5. Kedudukan Wanita dalam Islam

Sebagian ulama mengira bahwa Islam mengabaikan hak-hak wanita ketika memberikan kepadanya setengah dari jumlah warisan yang diberikan kepada pria; ketika memperbolehkan pria menikah lebih dari satu orang wanita; ketika menjadikan perceraian ada pada kekuasaan laki-laki; dan ketika memberikan kekuasaan politik pada pria. Islam dikesani menutup bagi wanita hak-hak yang dinikmati pria.

Nasib wanita pada abad pertengahan bagi Yunani, Romawi dan lainnya adalah bagaikan barang atau hewan. Ia tidak memiliki hak apapun dalam kepemilikan dengan cara apapun. Ia tidak memiliki hak waris sama sekali, juga tidak mempunyai hak memperoleh pelajaran. Adapun Islam telah mewajibkan setiap muslim, baik pria maupun wanita, untuk menuntut ilmu. Islam pun telah mewajibkan kaum mu'minat untuk membaca Al-Qur'an dan menuntut ilmu.[7]

6. Perbudakan

Islam memandang sama manusia meskipun memiliki keragaman tertentu. Islam memandang sama antara kulit putih dan kulit hitam; orang kota dan orang kampung; hakim dan orang yang diberi hukuman, serta pria dan wanita. Sebagaimana halnya Islam memandang sama antara orang Yahudi, Nasrani dan orang Islam selama berada dalam situasi damai.

Orang-orang muslim mempekerjakan hamba sahaya dengan baik. Bahkan para mantan hamba sahaya memperoleh kedudukan yang tinggi. Namun, syariat Islam tidak mengizinkan menjadikan seorang muslim sebagai hamba sahaya. Perbudakan diperbolehkan hanya untuk para tawanan perang di jalan Allah. Itupun dengan syarat bahwa peperangan itu didahului oleh tindakan pelanggaran terhadap umat Islam.[8]

7. Peperangan dan Perdamaian

Islam adalah agama kasih sayang dan perdamaian. Para peneliti bahkan menyatakan bahwa Islam adalah agama toleransi, yang mempermudah, mencintai perdamaian. Bukan peperangan. Dakwah Islam menekankan pentingnya berdebat dengan cara yang baik.

Kehidupan Rasulullah SAW. pun memberikan contoh paling baik untuk toleransi, saling memaafkan, kasih sayang, dan perdamaian. Meskipun umatnya terus mendapatkan tekanan dari kaum kafir Quraish, Rasul tetap mendo'akan

musuh-musuh Islam dengan penuh kasih sayang, toleransi, dan memaafkan, "Ya Allah, ampunilah kaumku karena mereka tidak mengetahui."[9] Demikian doa Nabi SAW.

8. Gagasan Negara Internasional

Gagasan negara Internasional yang diperkenalkan Islam merupakan dasar utama untuk memahami negara. Al-Qur'an menegaskan bahwa agama Islam tidak terbatas untuk orang-orang Arab saja atau untuk negara tertentu saja. Al-Qur'an pun tidak seperti Taurat yang membedakan kelompok tertentu dengan kelompok yang lainnya. Dakwah Islam adalah dakwah universal dan umum atau bersifat "internasional".

Benar, Al-Qur'an telah menetapkan bahwa manusia terdiri dari berbagai golongan dan tingkatan, tetapi mereka semua sama dihadapan Allah SWT. dan hukum-Nya. Kelebihan seseorang dibandingkan dengan orang lain hanya ditentukan oleh ketakwaan dan kadar amalnya. Maknanya, kelebihan manusia bukan karena ia berasal dari keluarga, jenis, kabilah, atau umat tertentu, tetapi karena kualitas ketakwaan dan amalnya.[10]

9. Pemikiran Politik Islam Abad Klasik dan Pertengahan dan Modern

Ciri umum pemikiran politik ketatanegaraan Islam pada masa klasik dan pertengahan ditandai oleh pandangan mereka yang bersifat khalifah sentries. Kepala negara atau khalifah memegang peranan penting dan memiliki kekuasaan yang sangat luas. Rakyat dituntut untuk mematuhi kepala negara, bahkan dikalangan sebagian pemikir Sunni terkadang sangat berlebihan. Biasanya, mereka mencari dasar legitimasi keistimewaan kepala negara atas rakyatnya dalam Al-Qur'an dan Hadits Nabi SAW.

Alasan mereka menekankan ketaatan yang ketat rakyat terhadap kepala negara adalah demi menjaga stabilitas politik umat Islam itu sendiri, sehingga keadaan negara benar-benar aman dan penegakan syariat Islam terlaksana dengan baik. Hal ini membawa pengaruh besar terhadap perkembangan politik Islam- terutama sejak Dinasti Bani Abbas berkuasa hingga abad pertengahan.

Konsep kepatuhan mutlak kepada kepala negara dan menganggapnya sebagai bayang-bayang Tuhan dimuka bumi mengakibatkan lemahnya kontrol masyarakat.

Al-Farabi, al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah serta Ibn Khaldun adalah tokoh-tokoh pemikir dan praktisi politik abad klasik dan pertengahan. Dalam beberapa hal mereka memiliki kesamaan visi dan pemikiran. Akan tetapi, sebagai anak dari zaman yang berbeda yang mereka hadapi, diantara mereka juga terdapat beberapa perbedaan, yang terkadang bahkan cukup mendasar.

a. Pemikiran Politik Islam Abad Klasik

Al-Farabi

Nama lengkapnya, Abu Nashr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkas Ibn Auzalagh, lahir di Utrar (Farab) pada 257 H/870 M, dan meninggal dunia di Damaskus pada 339 H/950 M dalam usia 80 tahun, di Eropa ia lebih dikenal Alpharabius.

Al-Farabi merupakan filosuf Islam yang paling banyak membicarakan masalah kemasyarakatan. Beliau menyatakan bahwa suatu negara sangat erat hubungannya satu sama lain dan saling bekerja sama laksana anggota badan, apabila salah satu anggota badan sakit maka yang lain akan merasakan sakit pula. Setiap anggota badan mempunyai fungsi yang berbeda-beda dengan kekuatan dan tingkat kepentingan yang tidak sama, keseluruhan anggota tubuh yang beragam itu dipimpin oleh satu anggota yang paling penting yaitu hati atau akal, hati adalah salah satu anggota badan yang paling baik dan sempurna.[11]

Dia menjelaskan negara dibagi menjadi 2 kelompok, yaitu negara utama (*al-Madînah al-Fadhîlah*), dan lawan negara utama (*Mudaddah al-Madînah al-Fadhîlah*)

Pendapat Al-Farabi tentang kelompok *pertama* yaitu negara utama (*al-Madînah al-Fadhîlah*), ia mempunyai warga-warga dengan fungsi kemampuan yang tidak sama satu dengan yang lainnya, kebahagiaan bagi satu masyarakat tidak akan terwujud dengan sempurna kecuali apabila ada pembagian kerja yang berbeda sesuai dengan keahlian dan kemampuan anggotanya dengan dijiwai oleh rasa setia kawan dan kerja sama yang baik. Semua warga negara tadi dipimpin oleh seorang kepala negara seperti halnya hati memimpin seluruh anggota tubuh.

Menurut Al-Farabi ada 12 kualitas luhur yang harus dimiliki oleh seorang kepala negara utama (*Râis al-Madînah al-Fadhîlah*), yaitu: (1) lengkap anggota badannya, (2) baik daya pemahamannya, (3) tinggi intelektualitas dan kuat daya ingatannya, (4) cerdik dan pintar, (5) pandai mengemukakan pendapat dan mudah dimengerti uraiannya, (6) cinta kepada ilmu pengetahuan, (7) tidak rakus dan menjauhi kelezatan jasmani, (8) cinta kejujuran dan benci kebohongan, (9) berjiwa besar dan berbudi luhur, (10) cinta keadilan dan benci kedzaliman, (11) Kuat pendirian dan (12) tidak terikat dengan materi dan uang.

Sedangkan kelompok *kedua* yaitu lawan negara utama (*Mudaddah al-Madînah al-Fadhîlah*), yakni negara yang rusak yang bertentangan dengan Negara Utama, yaitu :

1. Negara Bodoh (*al-Madînah al-Jâhilah).*
2. Negara Fasik (*al-Madînah al-Fâsiqah).*
3. Negara Sesat (*al-Madînah al-Dhâllah).*
4. Negara yang berubah (*al-Madînah al-Mutabâdilah).*

Al-Mawardi

Nama lengkapnya adalah Abu Hasan Ali Ibn Habib Al-Mawardi (364-450 H /974-1058 M), dilahirkan di Bashrah, Irak. Pemikiran politik Al-Mawardi, bahwa *Imâmah* dilembagakan untuk menggantikan kenabian (*nubuwwah*) dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia.

الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة فى حراسة الدين و سياسة الدنيا

Pelembagaan *imâmah*, menurutnya, adalah *Fardu Kifâyah* berdasarkan Ijma' Ulama'.[12] Pandangannya didasarkan pula pada realitas sejarah *al-Khulafâ' al-Rasyidûn* dan khalifah-khalifah sesudah mereka, baik dari Bani Umayyah maupun Bani Abbasiyah, yang merupakan lambang persatuan politik umat Islam. Pandangannya ini juga sejalan dengan kaidah ushul yang menyatakan *mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi, fahuwa wâjib* (suatu kewajiban tidak sempurna kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat itu juga hukumnya wajib). Artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah wajib, sedangkan alat untuk terciptanya kemaslahatan tersebut adalah negara. Maka hukum mendirikan negara juga wajib (*Fardu Kifâyah*).

Al-Mawardi berpendapat bahwa, pemilihan kepala negara harus memenuhi dua unsur, yaitu *ahl al-ikhtiyâr* atau orang yang berwenang untuk memilih kepala negara, dan *ahl al-Imâmah* atau orang yang berhak menduduki jabatan kepala negara. Unsur pertama harus memenuhi kualifikasi adil, mengetahui dengan baik kandidat kepala negara dan memiliki wawasan yang luas serta kebijakan, sehingga dapat mempertimbangkan hal-hal yang terbaik untuk negara. Kemudian calon kepala negara harus memenuhi tujuh persyaratan : yaitu adil, memiliki ilmu yang memadai untuk berijtihad, sehat panca indranya, punya kemampuan menjalankan pemerintahan demi kepentingan rakyat, berani melindungi wilayah kekuasaan Islam dan berjihad untuk memerangi musuh serta keturunan suku Quraisy.[13]

Al-Ghazali

Abu Hamid Al-Ghazali atau Imam Ghazali, lahir di Kota Thus (Wilayah Khurasan) pada tahun 450 H/1058 M, dan di kota tersebut juga beliau wafat yakni pada tahun 505 H/1111 M. Beliau mendapatkan pendidikan pertamanya di kota kelahiranya ini dengan berguru kepada seorang ulama ahli tasawuf yang merupakan sahabat karib dari ayahnya sendiri.

Selain itu, beliau juga belajar ilmu kalam kepada Imam Haramain Juwaini di Naisabur, dan beberapa ulama lain yang kurang begitu tersohor. Dalam perjalanannya beliau pernah bergabung dengan kelompok Nizham Al-Mulk yakni suatu kelompok yang sangat diminati oleh para cendekiawan pada waktu itu. Beliau ditugaskan sebagai pengajar di lembaga pendidikan tinggi Nizhamiyyah hingga beliau terkenal menjadi guru besar dan salah seorang ilmuan yang disegani

pada waktu itu. Al-Ghazali tidak pernah puas dengan pengetahuan yang dimilikinya tersebut dia sering melakukan *Uzlah* (menyendiri) dan mendalami ilmu filsafat.

Dunia Islam pada masa Al-Ghazali memang banyak mengalami kemunduran dan kemerosotan dibanding dengan masa-masa sebelumnya. Kebobrokan akhlak dan meluasnya korupsi di kalangan para ulama dan ahli hukum pada waktu itu, menjadikan ia meninggalkan kota Baghdad. Beliau bukannya pergi melarikan diri dari masalah, karena sesungguhnya permasalahan tersebut telah mengkronis dan tidak beliau sendiri mengaku tidak mampu untuk menyelesaikannya. Akhirnya karena beliau takut terjerumus dalam dunia mereka beliau memutuskan pindah dari kota Baghdad ke kota Damaskus dan kemudian ke kota Makkah untuk melaksanakan ibadah Haji. Dalam kepindahannya ke Damaskus (Suriah) selama kurang lebih 12 tahun ini beliau sangat produktif, banyak karya-karya yang beliau hasilkan diantaranya Ihya' Ulumuddin.

Teori tentang pimpinan negara menurut Al-Ghazali, tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan material dan duniawi yang tidak mungkin ia penuhi sendiri. Menurutnya dunia adalah ladang untuk mengumpulkan perbekalan bagi kehidupan di akhirat nanti, dunia adalah wahana untuk mencari ridho Tuhan dan hanyalah jembatan bukan tempat tinggal tetap dan terakhir manusia.

Al-Ghazali menyebutkan bahwa pengangkatan seorang pemimpin negara merupakan suatu keharusan atau kewajiban agama (*syar'i*) demi keamanan dan ketertiban dunia, raja/kepala negara dan agama bagaikan dua anak kembar, agama adalah suatu fondasi dan raja/kepala negara adalah penjaganya dimana keduanya saling membutuhkan demi eksistensi masing-masing. Dalam pada itu menurut Al-Ghazali terdapat sepuluh syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk diangkat sebagai kepala negara: (1) Dewasa/aqil baligh; (2) Otak yang sehat; (3) Merdeka dan bukan budak; (4) Laki-laki; (5) Keturunan Quraisy; (6) Pendengaran dan penglihatan yang sehat; (7) Kekuasaan yang nyata; (8) Hidayah; (9) Ilmu pengetahuan; (10) *Wara'* (kehidupan yang bersih dengan kemampuan megendalikan diri, tidak berbuat hal-hal yang terlarang dan tercela).[14]

Ibn Taimiyah

Ibnu Taimiyah merupakan salah satu tokoh pemikir politik Islam pada zaman klasik yang mempunyi pendirian yang keras dan teguh berpijak pada ketentuan-ketentuan yang di gariskan oleh Allah. Dilahirkan di Harran, pada tahun 661 H/1263 M. Menurut pendapat Ibnu Taimiyah dalam mengatur urusan umat merupakan kewajiban agama yang terpenting, sehingga dalam konteks ini Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa menegakkan negara sebagai tugas suci yang dituntut agama dan merupakan salah satu perangkat untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Ibnu Taimiyah menggunakan pendekatan sosiologis. Menurutnya, kesejahteraan manusia akan tercipta dalam satu tatanan sosial yang tidak bisa melepaskan peran dari ketergantungannya pada orang lain. Sehingga dia lebih menekankan kepada upaya mewujudkan kemaslahatan umat dan melaksanakan syari'at Islam, untuk mengaturnya harus memerlukan pemimpin. Orang yang pantas menjabat sebagai pemimpin adalah yang memiliki kekuatan (*quwwah*)/ kewibawaan dan kejujuran (*amânah*).

Syarat kekuatan dan wibawa memegang peranan yang sangat penting dalam konsepsi politik, karena seorang kepala negara adalah pembimbing dan pengayom masyarakat. Selain itu, kepala negara mempunyai tanggung jawab dan tugas yang tinggi dimana mereka harus menegakkan segala hal yang dikehendaki Allah dalam menegakkan institusi-institiusi *amr ma'ruf nahi munkar*, sehingga tercipta kehidupan masyarakat yang terjamin. Kejujuran bisa dilihat dengan ketakwaannya kepada Allah, ketidaksediaannya dalam melakukan hal-hal nepotisme, yang mementingkan kekayaan duniawi dan kepentingan politik praktis.

Ibn Taimiyah juga berpendapat tanpa adanya kejujuran dan kekuatan maka seorang kepala negara tidak akan efektif menjalankan pemerintahannya. Karenanya, kepala negara juga harus mengangkat pembantu-pembantunya dari orang–orang yang mengerti dan menguasai bidangnya, bukan berdasarkan pertimbangan primordial dan kedekatan internal.[15]

Meskipun Ibn Taimiyah mensyaratkan dua hal kepada calon kepala negara, namun hal itu tidaklah mutlak, dalam artian jika kepala negara yang ideal tidak bisa diperoleh, maka harus diangkat orang yang paling sesuai untuk pekerjaan. Tetapi kaumnya harus terus berusaha untuk memperbaiki keadaan supaya dapat menjalankan ajaran agamanya.

Ibn Taimiyah juga memberikan konsepsi *al-syawkah* dalam teori politiknya, sedangkan *ahl al-masyawkah* yaitu orang-orang yang berasal dari kalangan dan kedudukan yang dihormati dan ditaati oleh masyarakat yang memilih kepala negara dan melakukan sumpah setia, jadi seorang tidak bisa menjadi kepala negara tanpa dukungan *ahl al-masyawkah.*[16]

Ibnu Taimiyyah menekankan fungsi negara dalam membantu agama, dia menolak dan tidak membenarkan khalifah-khalifah Bani Abbas yang menurutnya hanya dijadikan boneka oleh sekelompok elite. Karena itu, Ibn Taimiyah lebih sering menggunakan kata "*imârah*" dalam konteks kenegaraan.

Ada dua argumentasi yang diberikan Ibn Taimiyah, yang *pertama* agama Islam menghendaki sebuah tatanan sosial yang terorganisir sehingga agama dapat berfungsi sebagai semestinya dan kembali pada konteks awalnya. *Kedua*, kesejahteraan umat tidak dapat diwujudkan kecuali di dalam suatu tata sosial dimana setiap orang bergantung pada yang lainnya.

b. Pemikiran Politik dan Pemerintahan (Ketatanegaraan) Islam Kontemporer

Jatuhnya Baghdad pada pertengahan abad XIII M, yang menandai tamatnya Dinasti Abbasiyyah, hal ini menyebabkan hilangnya lembaga khilafah yang mencerminkan kepemimpinan pusat dan tunggal bagi seluruh dunia Islam, tidak menyurutkan semangat di dunia Islam, perluasan wilayah masih terjadi dibeberapa kerajaan seperti tiga kerajaan besar yakni Utsmaniyyah, Safawi dan Mughal, yang dipimpin oleh beberapa penguasa lokal yang bergelar Sultan, Raja dan sebagainya. Namun hal ini tidak berlangsung lama pada sekitar abad ke-17 M kekuasaan, wibawa dan kemakmuran 3 negara tersebut berangsur menurun dan mundur. Hal ini disebabkan disintegrasi politik dengan melemahnya otoritas masing-masing pemerintah pusat dan munculnya pemerintah semi otonom di berbagai daerah dan provinsi di negara-negara tersebut, selain itu juga dibarengi dengan kemerosotan spiritualitas dan moralitas para penguasa dan masyarakatnya serta memburuknya situasi ekonomi akibat persaingan dengan negara-negara Eropa.

Abad ke-19 hingga awal abad ke-20 merupakan sosok buruk wajah dunia Islam, karena hampir seluruh wilayah Islam berada dalam genggaman penjajah Barat. Umat Islam lebih banyak mengandalkan pemahaman-pemahaman ulama masa lalu dari pada melakukan terobosan-terobosan baru untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang mereka hadapi. Pada saat itu bisa dikatakan bahwa dunia Barat lebih unggul dari pada dunia Islam khusunya dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi, hal ini tercermin dari adanya langkah-langkah yang diambil oleh Sultan Mahmud II dari kerajaan Utsmaniyyah dan Muhammad Ali, penguasa Mesir, pada bagian pertama abad ke-19 yang hendak belajar dari Barat. Mereka mendirikan lembaga-lembaga pendidikan militer dengan anggota staf dan instrukturnya terdiri dari perwira-perwira Eropa.

Kemunduran dunia Islam dalam berbagai aspek – disebabkan faktor-faktor internal dan juga ekternal – inilah yang akhirnya melahirkan para pemikir-pemikir politik Islam kontemporer. Para pemikir tersebut berorientasikan pada pembaharuan dan pemurnian Islam dengan beranekaragam aliran pikiran dan nuansanya.

Diantara tokoh pemikir politik dan pemerintahan Islam modern diantaranya: Sayyid Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridho, Muhammad Iqbal, Mustafa Kemal Ataturk dan masih ada beberapa tokoh lain.

Sayyid Jamaluddin Al-Afghani

Sayyid Jamaluddin Al-Afghani dilahirkan pada tahun 1838 M. Ayahnya bernama Sayyid Syafdar, seorang penganut madzhab Hanafi, sebagian orang berpendapat beliau adalah orang Iran dan ada yang menyebutkan beliau adalah

orang Afganistan. Beliau adalah salah seorang tokoh penting penggerak pembaruan dan kebangkitan Islam abad ke-19 yang dikenal luas di dunia Islam Sunni dan Syi'ah. Beliau dikenal sangat berpengaruh terhadap dunia Islam terutama karena perhatiannya yang serius terhadap kolonalisme bangsa-bangsa Barat dan absolutisme penguasa-penguasa muslim.

Beliau disenangi sekaligus dimusuhi oleh dunia Islam sendiri, disenangi karena gagasan politiknya dan aktivitasnya menjadi inspirasi bagi upaya pembebasan umat Islam dari penjajahan bangsa-bangsa Barat, dan dimusuhi karena menjadi batu sandungan bagi penguasa-penguasa Islam yang otoriter, korup dan despotis ketika itu.

Aktivitas politik Sayyid Jamaluddin Al-Afghani mulai terlibat dalam kegiatan politik Islam internasional setelah kembalinya ke Makkah, Jamaluddin mulai mencurahkan perhatian dan pemikirannya pada pembebasan dunia Islam dari penjajahan bangsa Barat. Ia menyadarkan umat Islam untuk bangkit dan bersatu menciptakan satu kesatuan di dalam panji Pan-Islamisme. Ia pun mulai mengembara dari satu negeri ke negeri Islam lainnya untuk mengingatkan akan bahaya imperialisme dari negeri Barat, selain ke negeri Islam, ia pun pernah sampai ke Amerika dan Paris untuk melihat langsung sistem nilai kehidupan bangsa Barat.[17]

Pandangannya tentang Pan-Islamisme dan bahaya penjajahan Barat memperoleh sambutan dan simpati dari rakyat dan pemerintah Usmani di Turki, bahkan ia sempat diangkat menjadi anggota kehormatan Majelis Pendidikan Usmani. Namun akhirnya ia difitnah salah seorang mufti kerajaan dan ia pun hengkang dari sana dan kembali ke Mesir pada tahun 1871 M.[18]

Muhammad Abduh

Muhammad Abduh dilahirkan pada tahun 1849 M disebuah desa pertanian di lembah sungai Nil. Ayahnya bernama Abduh Hasan Khairullah, seorang keturunan Turki yang telah lama menetap di Mesir. Adapun ibunya adalah seorang Arab yang masih mempunyai hubungan dengan Khalifah Umar bin khattab.

Muhammad Abduh adalah kawan dan murid setia Jamaluddin Al-Afgani. Ide-ide Jamaluddin banyak ditransfer dan dikembangkannya.

Pemikiran politik Muhammad Abduh sangat membenci bangsa Barat, ia sangat menyesalkan sikap penguasa-pengusa muslim dan ulama yang memberi kesempatan kepada bangsa Barat untuk menguasai mereka. Kebencian terhadap kolonialisme barat ia perlihatkan ketika mendukung gerakan nasionalisme Mesir Urabi Pasha. Menurut Abduh kehadiran bangsa Barat tidak hanya menguasai dunia Islam tetapi juga mengembangkan sistem nilai mereka seperti dalam bidang

sosial, politik, pendidikan, budaya dan hukum terhadap umat Islam, mereka berusaha memaksakan kehendak terhadap umat Islam.[19]

Abduh menggalakkan berpikir kritis dan pengembangan ijtihad, ia memandang perlunya perubahan pemerintah dari otoriter dan tidak dibatasi oleh peraturan perundang-undangan kepada pemerintah yang konstitusional.

Muhammad Rasyid Ridha

Lahir di Tripoli yaitu di sebelah utara Bairut, Libanon tahun 1865. Ia merupakan keturunan Husein bin Ali bin Abi Tholib. Rasyid Ridha banyak menulis majalah-majalah pada masa itu, ia juga merupakan pengagum berat Al-Afgani. Pada suatu saat ia mengirimkan surat kepada Al-Afgani, surat itu berisi tentang ketertarikannya terhadap pemikiran-pemikiran Al-Afgani selain itu ia juga menyatakan ingin berguru dan mengabdi kepada Al-Afgani, namun keinginannya itu tidak dapat tercapai dan ia harus cukup puas dengan bertemu murid sekaligus rekan seperjuangan Al-Afgani, Muhammad Abduh pada tahun 1882 M. Ia mulai berguru kepada Muhammad Abduh. Kedua orang guru dan murid tersebut hingga melahirkan sebuah majalah mingguan Al-Manar dimana isinya tidak jauh beda dengan majalah Al-Urwah Al-Wutsqo yang dahulu diterbitkan oleh Al-Afgani dan Abduh.

Pandangan Rasyid Ridha tentang Khilafah. Sistem politik Islam menurut Rasyid Ridha adalah tauhid, risalah dan khilafah. Prinsip tauhid akan menolak konsep kedaulatan hukum dari manusia, baik secara individual maupun lainnya. Menurut Rasyid Ridha, satu-satunya yang berdaulat hanya Allah semata-mata. Risalah merupakan perantara manusia dengan Tuhannya melalui Rasul dan Al-Qur'an yang menjadi sumber hukum yang abadi. Oleh karena itu, risalah menjadi dasar politik Islam.[20]

Lebih lanjut, Ridha juga mengedepankan pendapat dan argumentasi dari Al-As'ad tentang khilafah sebagai kewajiban syariah, yaitu *Ijma' Shahabat* dalam pengukuhan Abu Bakar sebagai Khalifah (pengganti) Nabi Muhammad SAW. Sampai mereka mendahulukan dari penguburan Nabi SAW. Karena dengan adanya Imam, pelaksanaan hukum syariat terjamin dan umat terhindar dari berbagai mudarat. Adanya kewajiban taat pada Islam berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah memang menghendaki diangkatnya seorang imam. [21]

Keberadaan Khilafah bagi Ridha adalah wajib *Syar'i* dan sistem Khilafah baginya mempunyai sifat Internasional (kekuasaan politik yang mendunia). Artinya, di dunia Islam hanya boleh ada satu Khilafah dan tidak dibenarkan ada dua Khalifah yang berkuasa.[22]

Untuk melaksanakan proyek menghidupkan kembali lembaga Khilafah, Ridha mengusulkan diselenggarakannya suatu muktamar Islam di Kairo, yang dihadiri oleh wakil-wakil semua negara Islam dan umat Islam dengan

menambahkan bahwa Mesir adalah satu-satunya negara yang layak menjadi penyelenggara pertemuan akbar Islam seperti itu.

Muktamar tersebut berlangsung pada tahun 1926, tetapi berakhir dengan kegagalan. Karena banyak dan kuatnya pertentangan diantara para peserta muktamar, akhirnya tidak dapat tercapai kesepakatan.

Setelah melalui proses panjang. Kemal Ataturk memberikan pukulan mematikan terhadap khilafah ini dengan mendirikan Republik Turki pada tahun 1923 dan menghapus jabatan Khalidah pada tanggal 5 Maret 1924. Sejak itu, gelar Khalifah dalam arti politis hilang dari pencaturan Internasional.[23]

Namun demikian, Rasyid Ridha telah mulai merintis pemikiran-pemikiran baru tentang Khilafah, yang ternyata banyak mempengaruhi pemikir-pemikir Islam selajutnya.

10. Pemikiran Filsafat Politik Barat Pada Zaman Modern dan Kontemporer

Thomas Hobbes (1588 - 1679)

Negara, menurut Hobbes, memiliki tiga bentuk yaitu monarki, aristokrasi, dan demokrasi. Sebuah bentuk pemerintahan dinamai monarki tatkala kekuasaan berpusat pada kekuasaan seseorang. Dinamai aristokrasi tatkala kekuasaan berpusat pada kekuasaan satu majelis. Disebut demokrasi tatkala kekuasaan berpusat pada tangan mayoritas. Tidak ada bentuk lain diluar itu.[24]

Adapun keragaman majelis yang terdapat pada suatu masyarakat, seperti majelis parlemen, atau majelis yudikatif, atau majelis eksekutif, sesungguhnya kekuasaannya bersandar pada keinginan pemimpin. Kehidupan dan kekuasaan individunya bergantung pada keinginan hakim secara absolut.

Hobbes mengharuskan pihak gereja untuk tunduk pada kekuasaan negara. Ia berpendapat bahwa mereka yang berkumpul untuk beribadah tanpa instruksi dan sepengetahuan pemimpin, bukanlah tokoh-tokoh agama atau tokoh gereja. Mereka hanyalah suatu majelis illegal yang dilegalkan untuk ditindak. Hobbes pun menyerang pemikiran tentang gereja internasional. Ia menegaskan bahwa gereja internasional tidak mungkin ada karena negara internasionalpun tidak ada.[25]

Jhon Locke (1632 - 1704)

Locke menyatakan bahwa untuk menciptakan jalan keluar dari keadaan perang sambil menjamin milik pribadi, maka masyarakat sepakat untuk mengadakan "perjanjian asal". Inilah saat lahirnya negara persemakmuran (*commonwealth*). Dengan demikian, tujuan berdirinya negara bukanlah untuk menciptakan kesamarataan setiap orang, melainkan untuk menjamin dan

melindungi milik pribadi setiap warga negara yang mengadakan perjanjian tersebut.

Di dalam perjanjian tersebut, masyarakat memberikan dua kekuasaan penting yang mereka miliki di dalam keadaan alamiah kepada negara. Kedua kuasa tersebut adalah hak untuk menentukan bagaimana setiap manusia mempertahankan diri, dan hak untuk menghukum setiap pelanggar hukum kodrat yang berasal dari Tuhan. Ajaran Locke ini menimbulkan dua konsekuensi:

1. Kekuasaan negara pada dasarnya adalah terbatas dan tidak mutlak sebab kekuasaannya berasal dari warga masyarakat yang mendirikannya. Jadi, negara hanya dapat bertindak dalam batas-batas yang ditetapkan masyarakat terhadapnya.
2. Tujuan pembentukan negara adalah untuk menjamin hak-hak asasi warga, terutama hak warga atas harta miliknya. Untuk tujuan inilah, warga bersedia melepaskan kebebasan mereka dalam keadaan alamiah yang diancam bahaya perang untuk bersatu di dalam negara.

Di dalam sistem kenegaraan Locke di atas, tetap ada kemungkinan penyalahgunaan wewenang oleh pihak-pihak yang berkuasa atas rakyat. Oleh karena itu, menurut Locke, rakyat memiliki hak untuk mengadakan perlawanan dan menyingkirkan pihak eksekutif dengan kekerasan bila mereka telah bertindak di luar wewenang mereka. Di sini, rakyat merebut kembali hak yang telah mereka berikan.[26]

Tentang Hubungan Agama dan Negara

Pandangan Locke lain yang penting dan masih berhubungan dengan konsep negara adalah mengenai hubungan antara agama dan negara. Pemikiran Locke mengenai hal ini terdapat di dalam tulisannya yang berjudul 'Surat-Surat Mengenai Toleransi' (*Letters of Toleration*). Locke menyatakan bahwa perlu ada pemisahan tegas antara urusan agama dan urusan negara sebab tujuan masing-masing sudah berbeda. Negara tidak boleh menganut agama apapun, apalagi jika membatasi atau meniadakan suatu agama. Tujuan negara adalah melindungi hak-hak dasar warganya di dunia ini sedangkan tujuan agama adalah mengusahakan keselamatan jiwa manusia untuk kehidupan abadi di akhirat kelak setelah kematian. Jadi, negara berfungsi untuk memelihara kehidupan di dunia sekarang, sedangkan agama berfungsi untuk menjalankan ibadah kepada Tuhan dan mencapai kehidupan kekal. Agama adalah urusan pribadi, berbeda dengan negara yang merupakan urusan masyarakat umum. Pemisahan antara keduanya haruslah ditegaskan, dan masing-masing tidak boleh mencampuri urusan yang lain. Negara tidak boleh mencampuri urusan keyakinan religius manusia, sedangkan agama tidak boleh melakukan sesuatu yang dapat menghalangi atau menggagalkan pelaksanaan tujuan negara. Bila negara hendak menghalangi kebebasan beragama dari warganya, maka rakyat berhak untuk melawan.[27]

1. Tentang Agama

    Pandangan Locke mengenai agama bersifat deistik. Ia menganggap agama Kristen adalah agama yang paling masuk akal dibandingkan agama-agama lain, karena ajaran-ajaran Kristen dapat dibuktikan oleh akal manusia. Pengertian tentang Allah juga disusun oleh pembuktian-pembuktian. Locke berangkat dari kenyataan bahwa manusia adalah makhluk berakal budi, sehingga pastilah disebabkan karena adanya 'Tokoh Pencipta' yang mutlak dan Maha Kuasa, yaitu Allah. Ia meyakini bahwa Alkitab ditulis oleh ilham Ilahi, namun ia juga menyatakan bahwa setiap wahyu Ilahi haruslah diuji oleh rasio manusia.

2. Kritik Terhadap Pemisahan Negara dan Agama

    Locke merumuskan wewenang negara dan agama dengan amat ketat sehingga keduanya menjadi terpisah dan tidak boleh saling mencampuri wewenang yang lain. Urusan agama adalah keselamatan akhirat sedang urusan negara adalah keselamatan di dunia saat ini, ketika manusia masih hidup. Persoalannya, menurut Simon Petrus L. Tjahjadi, apakah pemisahan itu sesuai dengan pandangan agama itu sendiri? Kebanyakan agama memiliki pandangan bahwa agama harus ikut campur dalam soal-soal publik, seperti keadilan sosial, wewenang pemerintahan, dan tuntutan moral umum. Perwujudan iman setiap pemeluk agama seringkali harus berfungsi juga di dalam persoalan-persoalan umum, sehingga pemisahan antara agama dan agama seperti yang diusulkan Locke dapat melanggar keyakinan agama-agama tertentu dan tidak dapat diterima[28].

Immanuel Kant

Immanuel Kant adalah seorang guru besar dari Rusia. Beliau hidup pada tahun 1724-1804. Beliau adalah seorang nasionalis. Pemikirannya tentang negara dan hukum ditulis dalam bukunya Metaphysische An-fangsgrinde der Rehchtslehre (azas-azas metafisis dari ilmu hukum).

Immanuel Kant berpendapat bahwa negara adalah suatu keharusan adanya, karena negara harus menjamin terlaksananya kepentingan umum di dalam hukum. Artinya negara harus menjamin setiap warga negara bebas di dalam lingkungan hukum. Jadi, bebas bukanlah berarti dapat berbuat semau-maunya, atau sewenang-wenang. Tetapi segala perbuatannya itu meskipun bebas harus sesuai dengan, atau menurut apa yang telah diatur dalam undang-undang, jadi harus menurut kemauan rakyat, karena undang-undang itu adalah merupakan penjelmaan dari pada kemauan umum.

Jelas disini dapat ditarik kesimpulan bahwa Immanuel Kant tetap mengakui bahwa dalam masyarakat diperlukan adanya aturan atau yang lebih

dikenal dengan sebutan hukum, dan dalam melaksanakan hukum tersebut masyarakat harus di bawah naungan suatu organisasi sosial yaitu negara.

Teori tentang berdirinya negara berdasarkan atas hukum, sudah dikenal sejak abad V SM (Yunani Kuno). Gagasan mengenai negara hukum pada hakekatnya bertujuan untuk melindungi hak-hak asasi manusia. Secara teori maupun praktek, gagasan tentang negara hukum mengalami kemajuan pesat sejak abad XV sampai abad XVIII. Dalam selang waktu ini, peristiwa renaisance dan reformasi di Eropa sangat berpengaruh terutama di bidang kehidupan politik dan hukum. Dalam hal ini Immanuel Kant dianggap sebagai pelopor yang paling berjasa dalam meletakkan gagasan tentang "negara hukum murni" atau "formal".

Menurut Immanuel Kant, ada empat prinsip yang menjadi ciri negara hukum yaitu :

1. Pengakuan dan jaminan atas hak-hak asasi manusia.
2. Pemisahan kekuasaan untuk menjamin hak-hak asasi manusia.
3. Pemerintahan berdasarkan hukum
4. Pengadilan untuk menyelesaikan masalah yang timbul sebagai akibat pelanggaran hak asasi manusia.

Teori Immanuel Kant tentang negara hukum formal menjadikan negara bersifat pasif. Artinya, tugas negara hanya sebagai "penjaga malam," sedangkan dalam urusan sosial maupun ekonomi, negara tidak boleh mencampurinya. Pendapat ini pula yang kemudian melahirkan suatu semboyan *"Laissez Faire, Laissez Passer"*, yaitu adanya persaingan bebas dalam bidang ekonomi sehingga muncul istilah kapitalisme dan liberalisme dalam bidang politik. Dalam prakteknya pada abad XIX, teori Kant banyak diterapkan di belahan Eropa, Amerika dan Australia. Namun, perlu diketahui bahwa ajaran Kant yang dipraktekkan tersebut, banyak melahirkan eksploitasi manusia maupun alam, monopoli dan *free fight liberalism*, serta kesenjangan sosial yang terus melebar.

Dari pandangan negara hukum murni, negara tidak memiliki kebebasan yang mendasar dimana hanya sebagai alat dalam mempertahankan ketertiban dan keamanan saja, sedangkan seperti kita ketahui dalam rangka tujuan negara, negara tidak hanya mengurusi salah satu bidang saja tetapi meliputi bidang yang lain, seperti politik, ekonomi, sosial budaya dan lain sebagainya. Dalam hal ini terlihat adanya kepincangan dalam peranan negara, dapat kita analisa ketika negara itu hanya mengurusi salah satu bidang saja, ketika hal ini dibiarkan saja, negara akan besifat pasif dan kemunduran, bahkan kehancuran negara telah didepan mata karena negara tidak bisa mengontrol apa yang telah terjadi dalam sutu negara dari berbagai aspek.[29]

11. Pandangan Politik Barat Terhadap Islam Masa Sekarang

Menurut cendekiawan terkemuka Prancis, Maxime Rodinson, "Umat Kristen di Barat mempersepsi dunia Muslim sebagai bahaya, jauh sebelum Islam dilihat sebagai masalah nyata." Pandangan ini diamini oleh sejarawan Inggris Albert Hourani, yang berpendapat bahwa Islam sejak awal kemunculannya merupakan masalah bagi Eropa yang Kristen. Memandang Islam dengan campuran ketakutan dan ketidakmengertian, bangsa Kristen tidak bisa menerima kenabian Muhammad ataupun kesejatian wahyu yang diturunkan kepadanya. Hal yang paling luas diyakini umat Kristen, menurut Hourani, ialah bahwa "Islam adalah agama palsu, Allah bukanlah Tuhan, Muhammad bukan seorang nabi; Islam dilarang oleh orang-orang yang berniat dan berwatak buruk, serta didukung kekuatan pedang." Seperti dikatakan oleh seorang *Crusader* abad ke-13 dan Polemisis Oliver dari Paderborn: "Islam diawali dengan pedang, dipertahankan dengan pedang, dan dengan pedanglah akan diakhiri."[30]

Interaksi berabad-abad telah menorehkan sejarah pahit antara dunia Islam dan Barat yang beragama Kristen, sebagian besar disebabkan kedua peradaban mengklaim sebuah misi dan pesan universal, serta sama-sama merasa mewarisi kekayaan budaya Yahudi-Kristen dan Yunani-Romawi.[31] Dipisahkan oleh konflik dan disatukan oleh ikatan-ikatan material dan spiritual yang sama, umat Kristen dan Muslim merupakan sebuah tantangan religius, intelektual, sekaligus militer terhadap satu sama lain. Seorang pemikir Jerman abad ke-19, Friedrich Schleiermacher, beranggapan orang-orang Kristen dan Muslim "masih saja berlomba untuk menguasai ras manusia.[32] Tetapi, gambaran permusuhan Barat-Muslim yang tidak juga mereda ini bisa disalahartikan. Walaupun konflik yang timbul dari faktor-faktor budaya, religius, dan ideologis ini telah menjadi norma, politik real dan kepentingan antar negara juga membentuk hubungan antar kedua peradaban.

Secara historis, kekuatan-kekuatan Barat merasa nyaman saja bersekutu dengan Muslim melawan sesama kekuatan Kristen. Sepanjang abad ke-19, Prancis, Inggris, dan Jerman bersatu dengan bangsa Muslim Ottoman melawan musuh-musuh Eropa mereka. Meski ada kelemahannya yang sudah *inheren*, kekaisaran Ottoman merupakan pemain integral dalam sistem keseimbangan kekuasaan (*balance of power)* antar negara Eropa. Penghancuran kekaisaran ini pada tahun 1918 terjadi sebagai akibat bergabungnya ia dengan Jerman dalam Perang Dunia I melawan kekuatan Sekutu. Inggris dan Prancis juga bersekutu dengan Muslim Arab untuk mengimbangi kekuatan Ottoman dan Jerman. Antara tahun 1919 dan dekade 1950an, kepentingan Eropa di masyarakat Muslim lebih dipengaruhi oleh keharusan yang muncul dari kebijakan kolonial dan dekolonisasi, bukan karena sentimen-sentimen agama. Pejabat-pejabat Inggris dan Prancis berkolaborasi dengan siapapun yang bisa memenuhi kebutuhan mereka, apakah ia Islamis atau Nasionalis. Kekuatan pendorong kebijakan Timur Dekat

yang dianut Paris dan London adalah kontrol politik dan perhitungan ekonomi, bukan variabel agama atau budaya.

Tidak seperti Eropa, Amerika Serikat tidak terlibat dalam hubungan panjang dan berdarah dengan negara-negara maupun masyarakat Muslim. Amerika tidak pernah secara langsung menguasai tanah Arab dan Muslim ataupun membentuk sistem rumit penjajahan seperti yang dilakukan Eropa. Pada bagian awal abad ke-20, Amerika yang tidak terikat dengan kebutuhan-kebutuhan kolonial atau geografis membangun hubungan yang santun dan dinamis dengan bangsa Arab dan Muslim, yang melihat Amerika sebagai negeri yang progresif, tanpa menghiraukan reaksi Eropa.

Bahkan setelah negara ini menjadi adikuasa, Amerika lebih tidak terhambat lagi oleh faktor-faktor kolonial, historis, dan budaya, dibanding kawan-kawan Eropanya. Kontrol politik dan ekonomilah yang menjadi pendorong kebijakan Washington untuk Timur Dekat. Lebih lanjut, bertolak belakang dengan orang-orang Eropa, bangsa Amerika tidak tampak terganggu dengan munculnya komunitas Muslim imigran di tengah-tengah mereka; di Amerika Serikat, yang menjadi fokus ketakutan para asimilasionis akan "ancaman imigran" adalah orang-orang Spanyol. Walaupun tantangan religius dan intelektual Islam terus mewarnai imajinasi banyak orang di Amerika, namun yang mengusik benak orang-orang Amerika adalah dampak-dampak hankam dan strategis dari politik massa Islam, bukan isu religius dan intelektual itu sendiri.

Lahirnya peran global AS setelah perang Dunia II secara dramatis mengubah sikap-sikap elit kebijakan luar negeri terhadap perubahan politik yang begitu pesat di dunia ketiga. Walaupun para pemimpin AS pada paruh pertama abad ke-20 mendukung konsep penentuan nasib sendiri (*self determination*) dan menentang kelangsungan kolonialisme, pada paruh kedua abad tersebut mereka mencurigai ideologi dan gerakan-gerakan populis dunia ketiga. Di akhir era 1940-an, bersiaga dari bayangan ancaman Uni Soviet serta memastikan keamanan rezim-rezim Timur Tengah yang pro-Barat, menempati posisi lebih penting dalam agenda nasionalisme dunia ketiga. Memang benar, beberapa petinggi di masa pemerintahan Truman, Eisenhower, dan Kennedy menyarankan persekutuan antara Amerika Serikat dengan kekuatan-kekuatan nasionalis lokal untuk menahan ekspansi Soviet, tapi suara mereka merupakan minoritas[33].

Ternyata yang lebih didengar adalah suara para pembuat kebijakan AS yang tidak mempercayai kaum nasionalis dunia ketiga dan mencurigai mereka bersekutu dengan Soviet untuk menggulingkan pemerintahan yang sedang berkuasa di kawasan itu. Secara keseluruhan, antara tahun 1955 dan 1970, kebijakan AS di dunia Arab disusun untuk melawan nasionalisme Arab sekular yang dipimpin Presiden Mesir, Gamal Abdel Nasser. Di mata Amerika, pembawa ancaman hankam bagi monarki-monarki konservatif dan pro-Barat adalah nasionalisme revolusioner, bukan Islam politik. Label-label simbolis seperti

“ekstremis” dan “satelit” melekat pada elemen-elemen nasionalis radikal di seantero Timur Tengah[34].

Ironisnya, sepanjang era 1950-an dan 60-an, AS berharap bisa membangun aliansi dengan negara-negara Islam yang cukup prestisius untuk mengimbangi “komunisme tak bertuhan” dan kekuatan-kekuatan nasionalis sekular yang diwakili Nasser. Di pertengahan 1960-an; salah satu sebab memburuknya hubungan AS-Mesir adalah keyakinan Nasser bahwa Presiden Lyndon Johnson telah mendorong Raja Faisal ibn ‘Abd al-Aziz dari Arab Saudi agar mendanai sebuah persekutuan religius Islam untuk mengucilkan Mesir dari dunia Arab.[35] Sama pentingnya, di tahun-tahun 1950-an dan 60-an, AS menunjukkan sikap ambivalen dan bermusuhan terhadap nasionalisme Arab yang revolusioner, ketika politik Islam saat itu dilihat sebagai pelindung kepentingan Barat. Dalam pertikaian antara Islam dan nasionalisme populis, Amerika berpihak pada Islam. Kebijakan Amerika saat itu didorong oleh pertimbangan-pertimbangan perang dingin dan hitungan strategis, bukan oleh sejarah, budaya, atau ketakutan intrinsik lain ataupun kebencian terhadap Islam.

Persepsi AS tentang situasi di Timur Tengah serta sifat dari ancaman tersebut berubah radikal di tahun 1970an, sebagian besar dikarenakan ledakan politik Islam yang menghambur masuk ke dalam percaturan politik. Peristiwa-peristiwa regional seperti perang Arab-Israel tahun 1973, akibat dari embargo minyak Arab, revolusi Iran di tahun 1978-79 yang diikuti dengan krisis penyanderaan mengejutkan banyak pejabat Amerika sehingga mereka memandang Islam sebagai ancaman bagi kepentingan-kepentingan Barat. Lagi-lagi, perhitungan keamanan, serta pertimbangan-pertimbangan politis dan ekonomis yang terkait, menjadi dasar perubahan pandangan Amerika Serikat.

Jika Nasser bertempur dalam perang Arab-Israel tahun 1967 di bawah bendera nasionalisme Arab, penerusnya, Anwar Sadat, bisa dikatakan bertarung dalam Perang Ramadan tahun 1973 di bawah bendera Islam. Penegasan keIslaman yang baru ini didampingi dengan boikot minyak oleh OPEC, yang melonjakkan harga minyak serta menimbulkan inflasi, dan menurut Zbigniew Brzezinski, Asisten Presiden Jimmy Carter untuk Urusan Keamanan Nasional, “berdampak tajam bagi kehidupan sehari-hari hampir setiap orang Amerika, belum pernah merasakan pengaruh seperti ini di masa damai. Untuk pertama kalinya sejak masa kolonialisme, pemerintah AS harus menghadapi kekuatan Islam.

Selanjutnya, di awal era 1970-an Presiden Libya Muammar Qaddafi menggunakan simbol-simbol Islam untuk melegitimasi kekuasaan populisnya serta menekan gerakan-gerakan revolusioner di seluruh Timur Tengah dan Afrika. Menurut seorang pejabat AS yang saat itu duta besar untuk sebuah negara di Afrika Tengah, diplomat-diplomat Amerika, baik di Washington maupun di Afrika, terganggu dengan proklamasi Qaddafi akan negara Islam, promosinya akan Islam sebagai agama “bangsa hitam” di Afrika, serta penyebaran

"radikalisme" dan "terorisme" Islamnya ke seluruh dunia. Mereka ngeri kalau Islam radikal bergerak maju menguasai seluruh penjuru padang pasir. Kenyataannya, kampanye Islam Qaddafi mempengaruhi pandangan resmi AS tentang kebangkitan kembali Islam, jauh sebelum revolusi Iran.

Dampak Revolusi Islam di Iran

Dari semua perkembangan regional di era 1970-an, revolusi Iran dan krisis sandera merupakan yang paling mempengaruhi barisan elit kebijakan luar negeri dan pandangan publik Amerika tentang Islam. Terbiasa merasa negara mereka sebagai yang paling demokratis dan dermawan, orang-orang Amerika sungguh terguncang mendengar Ayatullah Khomeini dari Iran menyebut negara mereka "Setan Besar". Seperti diamati seorang pejabat AS di tahun 1995, "Pengalaman dengan Iran sangat mempengaruhi cara berpikir Amerika tentang Islam."

Pemerintahan AS tidak pernah berhadapan dengan bentuk konfrontasi semacam ini, yang menurut mereka "irrasional" dan tak bisa ditoleransi. Presiden Carter menggambarkan negosiasi-negosiasinya dengan para mullah Iran dengan ungkapan, "Kita menghadapi sekumpulan orang gila." Dengan menyekap 52 orang Amerika sebagai tawanan selama 444 hari, Iran yang dikuasai Khomeini itu menjadikan tiap hari terasa menyiksa bagi Amerika Serikat, menimbulkan kebencian mendalam dan ketidakberdayaan yang amat sangat. Makin lama Iran menjadi sebuah obsesi nasional.

Seperti yang telah dilakukan pada nasionalisme Arab di tahun-tahun 1950-an dan 60-an, label-label seperti "ekstremis", "teroris", dan "fanatik" juga dilekatkan pada revolusi Islam di Iran. Dalam sebuah jajak pendapat terhadap kelompok *mainstream* Amerika tahun 1981, 76 persen responden menempatkan Iran dalam posisi yang buruk; 56 persen mengungkapkan kata "tawanan" muncul dalam benak mereka jika Iran disebut; kata-kata lain yang muncul berkaitan dengan Iran adalah "Khomeini", "minyak", dan "Syiah"; banyak juga yang menyebut "kemarahan", "kebencian", "kekacauan", dan "negara bermasalah". Cap Islam revolusioner yang melekat pada Iran tampak berbenturan dengan Amerika Serikat. Di bawah pengaruh revolusi Iran, jadilah Islamisme menggantikan posisi nasionalisme sekular sebagai ancaman hankam bagi kepentingan AS, dan kekhawatiran akan perang antara Islam dan Barat mengkristal dalam pikiran bangsa Amerika. Salah satu alasan utama yang diajukan mantan Menteri Luar Negeri AS Cyrus Vance untuk menjelaskan ketidaksetujuannya mengirim pasukan militer guna menyelamatkan tawanan Amerika di Iran adalah bayangan terjadinya perang Islam-Barat: "Khomeini dan pengikutnya, dengan watak Syiah mereka yang gandrung akan kesyahidan, malah mengharapkan adanya aksi militer Amerika sebagai kesempatan untuk menyatukan dunia Muslim melawan Barat.

Di tingkat praktis, kerugian besar yang diderita Amerika di Timur Tengah adalah lenyapnya Syah Iran, seorang sekutu kuat Amerika yang dipercaya Presiden Richard Nixon dan menteri luar negerinya, Henry Kissinger, untuk menjadi polisi bagi Teluk Persia. Di saat yang sama, ketakutan AS bahwa revolusi Iran akan menggoncangkan negara-negara tetangga di sekitar Teluk makin beralasan dengan adanya pernyataan keras Khomeini bahwa Arab Saudi dan kerajaan-kerajaan Teluk lainnya itu "tidak Islami', juga ejekannya bagi hubungan mereka dengan AS sebagai "Islam Amerika". Khomeini selanjutnya mengajak negara-negara Teluk untuk "bergabung di jalan revolusi, gunakan kekerasan, dan melanjutkan perjuangan mereka meraih kembali hak-hak dan sumber daya mereka."

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di tahun-tahun berikutnya hanya menambah ketakutan-ketakutan AS akan kekuatan perlawanan Islam. Di akhir 1979, Arab Saudi, klien terpenting Amerika di Timur Tengah, terguncang dengan dikuasainya Masjid Al-Haram di Mekah selama dua minggu oleh Islamis radikal yang mengecam monopoli keluarga kerajaan Saudi dalam kekuasaan politik dan ekonomi. Pembunuhan Presiden Mesir Anwar Sadat tahun 1981 dan serangan berdarah terhadap tentara dan basis Amerika di Lebanon, Kuwait, dan tempat-tempat lain, menambah kekhawatiran para pemimpin AS akan meluasnya "fundamentalisme" Iran.

Revolusi Islam di Teheran mewarnai sikap AS terhadap Islam politik. Hasilnya adalah, menurut catatan beberapa pengamat, cap Islam Revolusioner Iran membayangi sebagian besar debat yang terjadi saat ini di AS mengenai kebangkitan Islam politik. Poll yang disebutkan di atas menunjukkan sejauh mana Islam dan Iran dikaitkan oleh kelompok *mainstream* Amerika. Ketika ditanya apa yang muncul dalam benak mereka ketika kata-kata "Muslim" atau "Islam" disebut, dua jawaban yang paling sering muncul dan dalam jumlah yang sama adalah "Muhammad" dan "Iran". Politik dalam Islam dicampuradukkan dengan politik di Iran, karena begitu banyak orang Amerika tidak sanggup membayangkan hubungan dengan pemerintah Islam manapun tanpa Amerika Serikat tidak mendapat label "Setan Besar". Persepsi AS tentang pengalaman dengan Iran," ujar seorang pejabat Departemen Luar Negeri AS," diproyeksikan ke dalam hubungan kita dengan bangsa Arab di Timur Tengah.

Ketakutan terhadap Terorisme dan Dampaknya Bagi Kebijakan AS

Terorisme muncul sebagai salah satu isu politik terpenting di Amerika Serikat. Sebagian pejabat dan pengamat di AS mengaitkannya dengan militan Islam, khususnya Iran. Menteri Luar Negeri AS Warren Christopher mengatakan, "Iran merepresentasikan salah satu ancaman terbesar atau bahkan ancaman terbesar bagi kedamaian dan stabilitas di kawasan ini."

Berbeda dari rekan-rekan Eropanya, AS bisa dikatakan lolos dari horor terorisme selama era Perang Dingin. Tapi sekarang tidak lagi. Sekarang para teroris membidikkan sasaran di Amerika Serikat sendiri. Rentetan ledakan mengguncang ketenangan Amerika, menimbulkan ketakutan akan serangan-serangan berikutnya dan seruan untuk melakukan tindakan balasan bagi para pelaku dan negara-negara pendukungnya. Mungkin contoh yang paling mudah diingat adalah pengeboman *World Trade Center* pada Februari 1993, yang menyebabkan sepuluh Muslim dituduh menjalankan "perang terorisme urban" melawan Amerika dan merencanakan pembunuhan Presiden (Mesir) Mubarak. Persidangan berikutnya bersama dengan terbongkarnya rencana para pelaku untuk menggencarkan aksi berdarah guna menghancurkan gedung PBB dan bangunan-bangunan utama New York lainnya dan untuk menekan AS agar menghentikan dukungannya bagi Israel dan Mesir memperbesar rasa takut Amerika akan ancaman keamanan yang dihubungkan dengan kaum Islamis.

Menurut Profesor Richard Bulliet dari Universitas Columbia, orang-orang Amerika agak meyakini gagasan bahwa tindakan-tindakan kekerasan yang dilakukan sebagai Muslim "menunjukkan budaya fanatik dan teroristik yang tidak bisa ditoleransi atau di pahami." Bulliet khawatir di Amerika Serikat sedang tumbuh sebuah bentuk baru anti-Semitisme, yang bukan didasari pada teori-teori ras Semitik, tapi pada Islam: "Tidak lama lagi kita akan mencapai suatu kondisi yang di dalamnya orang tidak lagi perlu bukti untuk meyakini bahwa ancaman teroris selalu datang dari kaum fanatik Muslim yang religius. Beberapa pengamat makin memanasi situasi dengan memperingatkan tentang adanya suatu jaringan internasional yang terkoordinasi dari kelompok-kelompok "teroris Islam" di seluruh Amerika Serikat dengan senjata tertuju ke arah kepentingan-kepentingan Barat.

Meski tidak ada bukti yang menunjukkan eksistensi sebuah "*Internationale Islam",* pengeboman *World Trade Center* (1993) itu sangat merusak citra umat Muslim dan keberadaan mereka di Amerika. Seperti dikatakan James Brooke di harian *New York Times, "*dengan dikaitkannya Muslim dan terorisme domestik dalam benak banyak orang Amerika," pengeboman itu menjadikan Muslim sasaran empuk rasisme dan diskriminasi politik. Contohnya, dalam survei pertama dari dua survei yang disebar tidak lama setelah pengeboman itu untuk melihat sikap Amerika terhadap Islam, lebih dari 50 persen responden mengatakan bahwa "Muslim itu anti-Barat dan anti-Amerika." Di survei kedua, para responden diminta untuk menilai berbagai kelompok religius, dari yang paling disenangi sampai yang paling tidak disukai. Muslim berada di puncak daftar yang paling tidak disenangi.

Peledakan di kota New York itu berdampak lebih luas lagi bagi kebijakan luar negeri Amerika. Seperti dikatakan seorang pejabat senior Departemen Luar Negeri AS, pengeboman World Trade Center itu dan karena kaitannya dengan

perkembangan Hamas di Tepi Barat dan Gaza, dengan Hizbullah di Libanon, serta kaum Islamis militan lainnya di Sudan dan Aljazair merepresentasikan kemunduran dalam upaya pemerintahan Clinton untuk menggariskan kebijakan akomodasionis dan positif terhadap Islam. Beberapa rezim Timur Tengah, khususnya Israel dan Mesir, berupaya memanfaatkan pengeboman itu dengan menekan AS agar makin mendukung mereka dalam memerangi kelompok-kelompok oposisi Islamis lokal. Di Amerika Serikat, mereka yang meyakini hipotesis perang peradaban berikut berbagai variasinya, menggunakannya untuk menerapkan kebijakan keras pada golongan Islamis.

Karenanya, peledakan WTC itu membuka lebar peluang bagi para konfrontasionalis di AS dan luar negeri untuk melobi pemerintahan Clinton agar merumuskan kebijakan yang lebih keras terhadap para Islamis. Sebelum debu-debu sempat dibersihkan dari pengeboman sebuah gedung pemerintah di Oklahoma City pada April 1995, beberapa "pakar teroris" media sudah mengaitkannya dengan bangsa Arab, Muslim, dan orang-orang Timur Tengah. Seorang komentator dari *New York Times* menegaskan bahwa walaupun pembantaian Oklahoma dilakukan oleh teroris Amerika, sebagian besar dari "serangan lain yang ditujukan pada orang Amerika berasal dari Timur Tengah" meski bukti-bukti yang dipaparkan FBI dan Deplu AS tidak menunjukkan hal itu.

Sumber-sumber FBI pada 1993 menyatakan, memang benar bahwa kaum radikal berlatar belakang Muslim yang mengebom WTC; tapi walaupun tuduhan itu benar, sepanjang tahun tersebut ini merupakan satu-satunya tindak kekerasan yang dilakukan kelompok berlatar belakang Muslim di dalam negeri AS. Sebaliknya, berikut ini catatan FBI mengenai serangan teroris selama periode 1982-1992: terorisme oleh orang-orang Puerto Rico, 72 serangan; oleh kelompok-kelompok kiri, 23 serangan; oleh kelompok Yahudi, 16 serangan; oleh orang-orang Kuba anti-Castro, 12 kali; dan terorisme kelompok sayap kanan, 6 kali. Sedangkan serangan terorisme anti-Amerika yang terjadi di luar AS menunjukkan pola yang mirip: Tahun 1994, 44 kali terjadi di Amerika Latin, 8 serangan di Timur Tengah, 5 di Asia, 5 di Eropa Barat, dan 4 kali di Afrika.

Di tengah suasana panas seperti inilah Muslim di Amerika Serikat menjadi sasaran gangguan setelah pengeboman Oklahoma City, 1995. Tiga hari sesudah peledakan itu, terjadi lebih dari 200 penyerangan terhadap Muslim Amerika. Pengeboman Oklahoma City ini menunjukkan bayangan negatif yang laten mewarnai pandangan masyarakat AS tentang Islam dan Muslim. Pengeboman ini juga memperlihatkan kesediaan media, jika membicarakan bangsa Arab/Muslim, untuk mengabaikan prinsip pemberitaan yang adil dan akurat. Perlu ditekankan bahwa sejarah media dalam menstereotipkan orang-orang Arab/Muslim ini seirama dengan budaya politik yang skeptis dan ambivalen tentang "orang-orang lain" yang asing itu.

Di saat-saat krisis, konfrontasionalis naik daun dan mendominasi media dan berceramah ke mana-mana. Pada titik kritis inilah sikap Amerika terhadap bangsa Arab/Muslim mengeras. Beberapa jajak pendapat yang disebutkan sebelum ini membenarkan realitas ini. Bukannya memperlakukan peristiwa terorisme sebagai sebuah perilaku menyimpang, sebagian pengamat melebih-lebihkannya dan menggambarkan mereka sebagai bagian dari perang sistematis melawan peradaban Barat. Mereka tidak melihat terorisme secara apa adanya sebagai suatu tindakan putus asa dan kasuistis tapi memandangnya sebagai bagian dari sikap anti-Barat dan anti-Amerikanisme. Dalam hal ini, teroris makin meracuni persepsi amerika tentang Islam dan Muslim.

Bagusnya, ketika mendengar tuduhan-tuduhan awal bahwa pengeboman Oklahoma City bergaya terorisme Timur Tengah, Presiden Bill Clinton segera mengingatkan agar tidak terburu-buru dalam mengambil kesimpulan: “Masalah ini tidak berkaitan dengan negeri atau asal seseorang. Tidak pula terkait dengan agama siapapun. Ini adalah pembunuhan. Ini kejahatan, dan ini tidak benar. Manusia di manapun, di seluruh dunia, akan mengutuk hal ini, apapun kepercayaan religius mereka, dan kita tidak boleh menstereotipkan siapapun.

Tetap saja, akibat langsung dari pengeboman Oklahoma City itu adalah dikeluarkannya RUU Perlawanan terhadap Terorisme (*Omnibus Counterterrorism Act*) tahun 1995, yang disetujui DPR (*House of Representatives*) dan Senat, dan kemudian disahkan menjadi Undang-undang oleh Presiden Clinton. Salah satu klausul di dalamnya mengizinkan pemerintah AS untuk memakai bukti dari sumber-sumber rahasia dalam proses pendeportasian orang asing yang dicurigai terlibat dalam terorisme, tanpa harus mengungkap sumber informasi tersebut. Klausul berikutnya membolehkan pemerintah untuk mendeportasi orang-orang asing yang memberi bantuan dana bagi organisasi-organisasi yang telah mendapat cap teroris oleh pemerintah.

Walaupun pejabat-pejabat pemerintahan Clinton tidak mengakui, para pengamat melihat pengesahan UU Perlawanan terhadap Terorisme ini sebagian ditujukan bagi “terorisme Timur Tengah”, nama lain untuk “terorisme Islam”. Dalam dengar pendapat dengan Senat bulan April 1993, Laurence Pope, Pejabat Koordinator untuk Perlawanan terhadap Terorisme, mengamati: “Dua puluh tahun lalu, nasionalisme sekular adalah ideologi yang disukai di dunia Arab. Dan ideologi itulah yang dipakai teroris sebagai kedok tindakan mereka. Makin lama, ideologi Islam, ideologi Islam ekstremis, yang digunakan sebagai kedok. Seorang pejabat Amerika yang menangani masalah terorisme di Dewan Keamanan Nasional mengkonfirmasi pandangan ini: Di mata Amerika, Islamis telah menggantikan posisi nasionalis pan-Arab sebagai otak di balik terorisme di Timur Tengah; terorisme masa kini pada dasarnya terilhami oleh agama, bukan nasionalisme.

Meski menyetujui penilaian di atas, dua pejabat Dewan Keamanan Nasional lainnya menegaskan bahwa walau individu dan negara-negara yang melakukan terorisme tidak merepresentasikan Islam, mereka bisa dianggap demikian kalau Amerika Serikat dipandang sebagai anti-Islam. Walaupun pemerintahan Clinton, menurut para pejabat ini, tidak menerima pandangan pemerintahan Israel, Mesir, dan Aljazair yang menyatakan kelompok oposisi Islam *mainstream* mempraktikkan teror, pemerintahan ini gagal secara efektif melihat perbedaan antara Islamis yang melibatkan diri di panggung politik dan Islamis yang menjalankan kekerasan. Kaburnya garis yang memisahkan dua kelompok ini bisa menjelaskan ambiguitas pernyataan-pernyataan kebijakan AS pada Islam politik.

Peran Media

Pers bukanlah bagian dari kelompok penentu kebijakan luar negeri tapi merupakan partisipan sukarela dalam perumusan kebijakan luar negeri dengan membantu "menggariskan batas-batas ruang pembuatan kebijakan." Ini terbukti dalam kasus Islam dan Muslim, yang sering digambarkan secara negatif, sehingga menjadikan posisi mereka tidak menguntungkan dalam pandangan publik AS. Walaupun opini massa tidak terlalu diperhitungkan dalam perumusan kebijakan luar negeri, namun opini elit sangat didengar; para pengambil keputusan dan anggota elit kebijakan memperoleh sebagian besar informasi dari pers. Satu pandangan menganggap media sebagai tangan kanan negara, dengan pemberitaan negatifnya tentang Islam yang mendukung dan merefleksikan ketakutan serta prasangka para pembuat kebijakan AS, sedang pandangan lainnya melihat pers sebagai partisipan tak langsung dalam proses ini dalam batas ikut membentuk iklim pembuatan kebijakan. Kedua pandangan ini punya kesamaan: sama-sama menganggap bahwa pemberitaan tentang Islam dan Muslim banyak mengungkap pembuatan kebijakan Amerika Serikat.

Banyak pejabat AS yang tidak mengakui adanya hubungan antara penggambaran negatif tentang Islam di media dengan kebijakan Amerika. Asisten Menteri Luar Negeri Robert Pelletreau, misalnya, baik dalam debat publik maupun antar cendekiawan, mengkritik tajam peliputan media yang tendensius yang menyamakan Islam dengan fundamentalisme dan ekstremisme Islam tapi ia tidak memperhitungkan dampak pemberitaan media pada pembuatan kebijakan luar negeri dan sebaliknya. Perumusan kebijakan AS lainnya, walaupun setuju bahwa arus informasi terjadi dalam segala tingkat antara lembaga-lembaga nonpemerintah dan pembuat kebijakan, menegaskan bahwa keinginan pembuat kebijakan Amerika untuk saling bertukar pikiran dengan media dan akademisi bergantung pada situasi yang ada dan kebutuhan akan manajemen krisis. Sebuah komentar yang sering terdengar adalah bahwa para Pemimpin AS mendasarkan keputusan-keputusan mereka pada persepsi mereka tentang kepentingan nasional.

Ditambah lagi, cara para pejabat AS mendefinisikan kepentingan nasional terkait erat dengan persepsi mereka tentang realitas dan kebijakan tidak dirumuskan dalam ruang hampa. Peran Kongres, media, dan pertimbangan-pertimbangan situasi dalam negeri, semua ini mendorong kebijakan dan mempengaruhi opini dalam komunitas kebijakan luar negeri, khususnya pada isu-isu semacam konflik Arab-Israel dan Islam politik. Samuel Lewis, mantan direktur staf Perencana Kebijakan Departemen Luar Negeri, mengakui bahwa pemberitaan miring oleh media tentang “kelompok-kelompok Islamis ekstremis” membentuk persepsi bangsa Amerika mengenai Islam, dan hal ini menyulitkan kerja para perumus kebijakan AS. Malah, penggambaran negatif media tentang Muslim, menurut jejak pandapat yang disebutkan di atas, telah menjadi bagian integral dari kesadaran publik.

Peran Israel dan Kawan-kawannya

Haim Baram, seorang penulis Israel, melihat sejak kejatuhan Uni Soviet dan runtuhnya komunisme, para pemimpin Israel telah mencoba untuk meraih dukungan AS dan Eropa dalam perang melawan fundamentalisme Islam, yang mereka gambarkan teramat dramatis sebagai musuh besar; strategi mereka disusun untuk meyakinkan opini publik dan perumus kebijakan Amerika Serikat tentang nilai strategis Israel yang akan terus berlanjut dalam sebuah dunia yang kacau balau. Sebuah tinjauan sepintas tentang pendirian-pendirian para politisi Israel menggambarkan keyakinan kuat mereka mengenai ancaman Islam politik. Contohnya, sudah sejak tahun 1992 mantan Presiden Israel Herzog mengatakan pada parlemen Polandia bahwa “penyakit (fundamentalisme Islam) ini menyebar cepat dan membawa bahaya bukan hanya bagi bangsa Yahudi, tapi bagi seluruh umat manusia.”

Dalam kunjungan yang kerap dilakukannya ke Amerika Serikat, mendiang Perdana Menteri Yitzhak Rabin sering menyebut “bahaya Islam” untuk meyakinkan bangsa Amerika bahwa “Iran menyimpan ancaman yang sama seperti Moskow di masa lalu.” Ketika mengunjungi AS beberapa hari setelah pengeboman WTC tahun 1993, Rabin berkata pada Clinton “fundamentalisme yang digerakkan Iran sedang menyebar ke dalam institusi-institusi Muslim di Barat. Shimon Peres, bekas perdana menteri Israel, lebih lugas lagi: “Setelah kejatuhan Komunisme, fundamentalisme telah menjadi bahaya terbesar di jaman ini.” Dalam pidatonya yang lain, Peres mengungkapkan lagi kejahatan Nazisme dan Komunisme, mengingatkan adanya gelombnag ancaman fundamentalisme Islam yang menurut dia, “seperti Komunisme yang mengambil slogan Machiavelli yang menganggap tujuan menghalalkan segala cara, sehingga ini menjadi surat izin untuk berbohong, untuk menghancurkan, dan untuk membunuh.

Menurut Elaine Sciolino dan Arthur Lowrie, bekas pejabat Departemen Luar Negeri AS, momentum kampanye anti-Islamis di Amerika ini menunjukkan bahwa “pandangan yang dianut para pemimpin Israel makin diyakini pendukung

mereka dan pihak-pihak lain. Lalu sejauh mana pandangan Israel dan upaya lobi mereka mempengaruhi pembuatan kebijakan Amerika bagi Islam politik? Kebanyakan pejabat AS di Departemen Luar Negeri dan Dewan Keamanan Nasional tidak mengakui adanya koneksi Israel dalam perumusan kebijakan Amerika terhadap Islamis, dan menyatakan bahwa kepentingan nasional AS adalah satu-satunya pertimbangan.

Tentu ada saja beberapa suara yang beda. Menurut seorang pejabat senior Departemen Luar Negeri AS, "kita cukup banyak dipengaruhi oleh gambaran Israel tentang kelompok Islamis. Cukup luas pengaruh pandangan Israel tentang fundamentalisme Islam membentuk persepsi pejabat-pejabat AS akan fenomena ini. Pejabat lain dari departemen ini mengamati bahwa kecurigaan AS terhadap kaum Islamis ada kaitannya dengan sikap kelompok ini pada perdamaian dengan Israel, sebuah isu kebijakan luar negeri yang sangat penting bagi AS.

Janji Presiden Clinton di depan parlemen Yordania bulan Oktober 1994 untuk menghentikan "kekuatan-kekuatan gelap teror dan ekstremisme" jelas ditujukan ke arah kelompok-kelompok Islamis militan, yang menentang proses perdamaian Arab-Israel. Nada yang bisa ditangkap dari suara para pejabat Amerika, di barisan pimpinan pemerintahan yang berbeda-beda, sangat siaga dan responsif terhadap gambaran Israel tentang keamanannya di Timur Tengah. Arthur Lowrie, mantan pejabat Departemen Luar Negeri, menegaskan bahwa kebijakan Clinton dalam pembendungan-ganda terhadap Iran dan Irak serta pernyataannya di tahun 1995 mengenai embargo besar-besaran atas Iran dipengaruhi upaya-upaya lobi dan tekanan politik kawan-kawan Israel. Mirip dengannya, penulis sebuah artikel di *Economist* mencurigai Clinton bergantung pada informasi yang diberikan Israel agar tampak tegas dalam isu hangat hari ini terorisme. Pandangan yang diangkat *Economist* ini menimbulkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang masukan dari kelompok-kelompok kepentingan dan penekan dalam membentuk kebijakan.

Pengaruh Kongres dalam Kebijakan Luar Negeri AS

Lebih daripada di negara manapun di dunia, Kongres memainkan pengaruh yang menentukan bagi kebijakan AS terhadap Timur Tengah, dengan tampilnya lembaga ini sebagai pengambil keputusan dalam tiga dekade terakhir, meski presiden punya daya dan ruang gerak lebih besar di bidang geopolitik ini. Tokoh-tokoh pemerintahan Clinton yang saya wawancarai menunjukkan ketidaksukaan mereka akan suasana umum di Kongres. Seorang pejabat Dewan Keamanan Nasional menyatakan bahwa Kongres dan publik menganut pandangan-pandangan "simplistik" dan "berprasangka" terhadap Islam dan Muslim. Menurut Elain Sciolino dari *The New York Times*: "Dengan tidak adanya ancaman kuat lain bagi AS, radikalisme Islam juga telah mengkhawatirkan Kongres secara berlebihan.

Sebuah pemandangan umum Kongres memperlihatkan kecemasan besar terhadap ancaman-ancaman keamanan berkaitan dengan bangkitnya Islam politik. Ini termasuk terorisme, kepemilikan senjata nuklir, dan keamanan Israel dan negara-negara Teluk. Mantan Ketua DPR Newt Gingrich menyerukan “sebuah strategi AS yang koheren untuk memerangi totalitarianisme Islam. Acara dengar pendapat Kongres sering meriah dengan isu-isu ancaman yang dilancarkan Timur Tengah dan “terorisme” Islam pada keamanan Amerika dan Barat. Anggota DPR Ileana Ros-Lehtinen menuduh Departemen Luar Negeri yang tidak menganggap serius kesamaan watak di kalangan “ekstremisme Islam” dan malah menonjolkan sifat eklektik dan keragamannya; dalam pandangannya, kelompok-kelompok Islam mewakili gerakan monolitik “yang bersumpah untuk menumpas Setan Besar Amerika demi kejayaan global Islam.”

Ketua Komisi Hubungan Internasional DPR, Benjamin Gilman, Republikan-New York, menyerang kebijakan terorisme pemerintahan Clinton yang dianggapnya tidak efektif. Gilman memanfaatkan bobolnya pertahanan dan keamanan dengan pengeboman WTC untuk menuntut perubahan besar dalam Undang-undang imigrasi AS: “kita tidak bisa terus membiarkan orang-orang ini (Syeikh Omar Abdul Rahman dan pengikutnya) masuk ke negara kita. Hukum telah keliru. Kita telah membiarkan Amerika kita menjadi tempat sampah para preman, teroris, dan orang-orang yang tidak punya kebaikan apapun. Mereka Cuma ingin menghancurkan Amerika. Saya menuntut dilakukannya perubahan, dan harus segera dimulai besok pagi.”

Apakah Kongres memang berpengaruh dalam pendekatan AS terhadap Islam politik? Sejumlah pejabat Amerika telah mengungkapkan bahwa persepsi publik dan Kongres tentang Islam memang berpengaruh dan membatasi proses perumusan kebijakan. Penggambaran gerakan Islam sebagai kekuatan jahat, menurut seorang mantan pejabat Deplu, membikin Amerika sulit untuk mengambil kebijakan yang konstruktif. Sebuah contoh bagus adalah persetujuan pemerintah Clinton pada Desember 1995 untuk mengirim bantuan tertutup sebesar US$ 20 juta untuk mengubah pemerintahan Iran atau paling tidak mengubah perilakunya.

Ketua DPR Newt Gingrich, mantan anggota *ex-offico* Komisi Intelijen DPR, yang juga berhak mengangkat anggota dari partai Republik, menggunakan pengaruhnya terhadap pembelanjaan pemerintah untuk mendorong Presiden mendanai “misi rahasia”, dengan mengabaikan masukan dari CIA dan pemerintah bahwa tidak ada alternatif lain bagi kepemimpinan Iran saat itu dan bahwa kebijakan seperti itu sangat mungkin menyulut paranoia dan anti-Amerikanisme di Teheran. Hasilnya adalah Kongres “melumpuhkan” gerak Presiden, memaksanya mengambil tindakan yang dapat mengundang pukulan balik bagi kepentingan AS. Dengan setuju menjalankan rencana “rahasia” Gingrich, Clinton tunduk pada keinginan Kongres dalam isu kebijakan luar negeri yang penting. Ini

satu cara Kongres untuk secara tak langsung terlibat dalam pembuatan kebijakan luar negeri AS.

Contoh lainnya adalah keputusan Presiden Clinton pada April 1995, yang pertama kali diumumkan di depan Kongres Yahudi Sedunia (*World Jewish Congress*), untuk menerapkan embargo perdagangan total terhadap Iran dalam upaya mengubah perilaku negara itu. Lagi-lagi, keputusan Presiden ini, seperti diamati Todd S. Purdum dari *New York Times*, dipenuhi warna politik dalam negeri. Pejabat-pejabat pemerintahan Clinton sangat sadar bahwa sentimen anti-Iran hangat di Senat dan DPR, dengan adanya beberasa usul yang ditujukan untuk menghukum bukan saja Iran tapi juga perusahaan-perusahaan asing yang terus berbisnis dengannya. Dengan bertindak sendirian, Gedung Putih berharap bisa melangkah mendahului dan menggagalkan RUU anti-Iran yang diajukan kubu Republik di Kongres.

Tapi tindakan-tindakan Presiden ini tidak berhasil melunakkan para anggota Senat dan DPR yang berpengaruh. Dalam sebuah sidang dengar pendapat di Capitol Hill, Kongreswan Gilman melihat celah untuk menambah sanksi bagi Iran dengan mengingatkan Asisten Menlu Pelletreau bahwa pemerintah tidak bisa bertindak tanpa tekanan terus-menerus dari Kongres. Gilman juga menyatakan bahwa pandangan Kongres tentang embargo ekonomi tersebut sebagai “sebuah awal dan bukan akhir dari proses,” dan ia menuntut dilancarkannya tekanan terhadap perusahaan-perusahaan asing yang masih berbisnis dengan Iran. Sekali lagi, Presiden tunduk pada kemauan Kongres ketika Kongres mengajukan rancangan legislasi untuk menghukum perusahaan asing manapun yang menginvestasikan US$ 40 juta atau lebih di sektor perminyakan dan industri Iran. Meski diperingatkan Eropa dan Jepang, Clinton menyetujui rancangan ini menjadi undang-undang pada musim panas 1996.

Tekanan efektif yang diterapkan Kongres pada pemerintahan Clinton menunjukkan besarnya pengaruh badan legislatif dalam pembuatan kebijakan luar negeri. Kasus Iran hanyalah satu contoh yang memperlihatkan bagaimana Kongres memantau ketat kebijakan luar negeri AS selain juga terlibat dalam perumusannya.

G. Penutup

Pemikiran politik ketatanegaraan Islam pada masa klasik dan pertengahan ditandai oleh pandangan mereka yang bersifat khalifah sentris. Kepala negara atau khalifah memegang peranan yang sangat penting sehingga terdapat syarat yang ketat dalam memilih seorang pemimpin dan pemimpin memiliki kekuasaan yang sangat luas.

Munculnya pemikiran politik Islam kontemporer menjelang akhir abad XIX M, disebabkan oleh beberapa faktor: pertama, kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh faktor-faktor internal dan yang berakibat munculnya gerakan-gerakan pemurnian dalam Islam. Kedua, Penjajahan dunia barat terhadap sebagian besar wilayah Islam yang berakibat rusaknya hubungan baik antara keduanya. Ketiga, keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi.

Para pemikiran politik Barat ingin memperpecah kaum muslimin dengan memunculkan teori tentang bentuk negara yaitu monarki, aristokrasi, dan demokrasi, agama harus tunduk dengan kekuasaan negara, dan negara hanya mengurusi tentang sosial maupun ekonomi, selain itu negara tidak boleh mencampurinya.

Gambaran permusuhan Barat-Muslim yang tidak juga mereda ini yang timbul dari faktor-faktor budaya, religius, dan ideologis. ini telah menjadi norma, politik real dan kepentingan antar negara juga membentuk hubungan antar kedua peradaban.

Rentetan ledakan mengguncang ketenangan Amerika dan menimbulkan ketakutan akan serangan-serangan berikutnya. Pers bukanlah bagian dari kelompok penentu kebijakan luar negeri tapi merupakan partisipan sukarela dalam perumusan kebijakan luar negeri.

Catatan:

[1] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam.* Penerjemah Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 241-242

[2] Harun Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration,* (Hyder Abad: 1945), h. 24.

[3] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 252

[4] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 253

[5] Hasan Ibrahim dan Ali Ibrahim Hasan, *An-Nuzhum Al-Islâmiyyah,* (Kairo: 1962), h. 135

[6] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 255-256.

[7] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 264-265

[8] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 267

[9] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 270

[10] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam…,* h. 272

[11] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), h. 10

[12] Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah,* (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 5

[13] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam…*, h. 18

[14] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam…*, h. 31

[15] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*..., h. 41

[16] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*..., h. 35

[17] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*..., h. 60

[18] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*..., h. 61

[19] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*..., h. 72

[20] Ahmad Amin, *Islam dari Masa ke Masa,* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), h. 192

[21] Ahmad Amin, *Islam dari Masa ke Masa...,* h. 11

[22] Muhammad Isma'il al-Kahlani, *Subul al-Salâm,* (Bandung: Maktabah Dahlan t.th), Juz II, h. 232

[23] Muhammad Isma'il al-Kahlani, *Subul al-Salâm*..., h. 88

[24] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam...,* h. 123

[25] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik Barat dan Islam...,* h. 124

[26] http://id.wikipedia.org, Diakses pada tanggal 12 Nopember 2013.

[27] http://id.wikipedia.org, Diakses pada tanggal 12 Nopember 2013.

[28] http://id.wikipedia.org, Diakses pada tanggal 12 Nopember 2013.

[29] *file.upi.edu,* Diakses pada tanggal 5 Januari 2014.

[30] Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), h. 127.

[31] Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam,* (Kota Terbit: Penerbit, th, terbit), Bab 1, h. 67

[32] *Der Christliche Glaube in Samtliche Werke,* ed. Kedua, vol. 3, pt. 1, (Berlin, 1842), h. 47; *The Christian Faith English Trans.* (Edinburgh, 1928), h. 37.

[33] Dean Acheson, *Present at the Creation: My Years in the State Department* (New York: New American Library, 1969); Fawaz A. Gerges, "The Kennedy Administration and the Egyptian-Saudi Conflict in Yemen: Co-opting Arab Nationalism," *Middle East Journal 49,* no. 2 (Spring 1995), h. 1-20.

[34] Francis J. Russell, "U.S. Policies Toward Nasser," makalah oleh Asisten Khusus Menteri Luar Negeri pada 4 Agustus 1956, dalam *Foreign Relations of the United States: Suez Crisis,* 1956, vol. 16 (Washington, DC: U.S.Government Printing Office, 1989), h. 86, 142. Lihat juga Richard W. Cottam, "U.S. and Soviet Responses to Islamic Political Militancy," dalam Nikki R. Keddie dan Mark J. Gasiorowski, ed., *Neither East Nor West: Iran, the Soviet Union and the United States* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), h. 267-70.

[35] *Foreign Relations of the United States, 1955-1957: Arab-Israel Dispute,* 1 Januari-26 Juli, 1956, vol. 15 (Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1989), h. 325-6, 341, 343, 355, 362, 422-3. Lihat Departemen Luar Negeri AS, "Memorandum of Conversation. Subject: U.S. UAR Relations, 17 September 1965," dalam *The Lyndon B. Johnson National Security Files, the Middle East: National Security Files, 1963- 1969* (Frederick, MD: University Publications of America, 1989), bundel ke-8 dari 8. Lihat juga Ahmed Hamroush, *Qissa taura 23 Yulio: Karif Abdel-Nasser* [Kisah Revolusi 23 Juli: Musim Gugur Abdel Nasser], vol. 5 (Cairo: Maktaba al-Madbuli, 1984), h. 82-3.

KAJIAN ISLAM DALAM PERSPEKTIF ILMUAN BARAT NON-MUSLIM

Oleh: Muhammad Solihin

A. Pendahuluan

Pada mulanya berbicara Islam secara kritis dianggap sesuatu yang tabu bahkan diharamkan. Sebagian kalangan agamawan berkata bahwa Islam adalah agama yang *kamil* (sempurna) sehingga tidak perlu lagi dikaji atau diteliti dengan suatu teori ilmu pengetahuan yang relatif masih baru. Islam menurutnya wahyu Allah yang *muqaddas* (suci) sehingga tidak bisa lagi diganggu gugat (*absolut*), tidak bisa di instuisikan dengan kejadian sekarang apalagi sampai dinalarkan. Apa yang termaktub sudah tidak bisa diasimilasikan sebab ia wahyu, dan jika dikaji secara kritis akan menimbulkan distorsi dan pelencengan ajaran.

Sikap serupa juga terjadi pada dunia Barat, dalam pendahuluan buku *Seven Theories Of Religion* misalnya dikatakan, bahwa bangsa Eropa pada mulanya juga menolak adanya kajian dan meniliti agama mereka. Sebab antara ilmu dan nilai-nilai agama (kepercayaan) tidak akan pernah bisa disinkronkan selamanya, sebaliknya hanya akan menimbulkan pertentangan terbuka.[1]

Meskipun terjadi perdebatan-perdebatan soal agama, perkembangan agama-agama termasuk Islam di Barat khususnya tetap berjalan dan cenderung meningkat intensitasnya. Islam dibawa oleh imigran Muslim dan mulai menyebar dikalangan sarjana Barat. Mereka (sarjana) Barat mulai membuka diri untuk mengkaji ilmu-ilmu agama termasuk Islam secara lebih analisis dan kritis. Mengedepankan aspek temuan dengan melihat orisinalitas ajaran Islam itu sendiri. Selanjutnya mereka mengakui bahwa antara Islam, agama lain dan Ilmu pengetahuan atau *science* telah terjadi integrasi secara alamiah melalui aspek budaya dan menjadi kekayaan peradaban yang kompleks dan dinamis. Setelah melakukan banyak survey pada berbagai negara Islam secara langsung anggapan mereka tentang agama Islam tidak lagi disalahpahami sebagai agama yang identik

dengan dogma kekerasan. Sarjana Barat kemudian tidak lagi menuduh bahwa Islam sebagai agama primitif dan penyebar ekstrimisme, tetapi Islam bagi mereka adalah agama yang *hanifiyah* (*'arif*) terhadap perbedaan dan memiliki kata kunci sebagai kesalehan umat manusia di bumi (*rahmatan li al'âlamîn*).

Sebagaimana agama-agama langit lain Islam mengajarkan kepada manusia akan sikap adil dan mengedepankan prinsip *taqâbuliyah* atau *musâwamah* (persamaan) pada berbagai tempat, kedudukan, golongan dan keadaan. Mendahulukan sesuatu hal yang analitis, ilmiah, natural dan berasas pada prinsip-prinsip spiritualitas murni. Sebagaimana asalnya, Islam mengajarkan manusia agar memiliki sifat interdisipliner dalam menjalankan religiusitas dan dapat mengembangkan kepeduliannya sebagai bagian dari peradaban dunia yang heterogen dan pengemban kesalehan ummat sebagai makhluk sosial. Islam adalah agama egalitarian, mendahulukan aspek sosial secara *absurd*, bersikap demokratis, berorientasi pada asas *muwâshalah* (kemitraan), anti kekerasan dan menghilangkan feodalistik dalam bentuk apapun. Islam mengutamakan kebersihan jiwa dan raga, menjunjung tinggi persaudaraan dan menghormati suatu perbedaan apapun. Islam juga berarti akhlak mulia (*amaliah hasanah*) dan menjunjung tinggi persamaan hak (*musâwamah*) dan pembekalan ilmu melalui kajian-kajian yang konstruktif (*ûthu al-'ilma*). Islam tidak seperti yang digambarkan oleh segelintir sarjana Barat yang berbuat tidak adil terhadap sesama, statemennya cenderung memfitnah Islam serta meninggalkan aspek komprehensif yang menjadi dasar seorang ilmuan yang ilmiah dan ciri mendasar bagi seorang intelektualis yang empirik dan berasaskan positivisme.

Annemarie Schiummel misalnya, dalam mengkaji dan membuat karya-karyanya tentang Islam ia menggunakan pendekatan fenomenalogis yang juga pernah dikembangkan oleh Friedrich Heiler dalam berbagai kajiannya yang komprehensif. Baginya pendekatan fenomenologis lebih sesuai dalam memahami Islam secara utuh agar mendapat hasil yang lebih baik dan berangkat dari prasangka baik dan hasil kajianya juga yang mendalam.[2] Schimmel menulis tentang Islam bukan sekedar untuk mengetahui Islam tetapi juga membela agama yang dikajinya, sebab selama ini Islam adalah agama yang banyak di fitnah dan dianggap sebagai agama yang lekat dengan kekerasan padahal sebaliknya, justru Islam adalah agama yang mengajarkan kebaikan pada sesama sebagai piranti utama dimana Nabi Muhammad sebagai matahari (penerang) dan para sahabat umpama bintang-bintang dalam (keindahan).[3]

Islam melalui Nabi Muhammad SAW. adalah perwujudan berupa konsep *uswah* (tauladan) yang implementatif dan sangat terbuka untuk suatu perubahan kehidupan umat manusia yang ingin sejahtera lahir dan batin. Bentuk ajarannya yang luas dan interpretatif sangat ideal bagi kehidupan manusia sepanjang zaman. Dengan ajarannya Al-Qur'an dan Hadis sebagai dasar akan membuat Islam

bergelar sebagai ajaran yang dinamis, progresif, konstruktif dan *rahmatan lil'âlamîn* sebab anti diskriminatif.

B. Islam di Mata Sarjana Barat Anti Islam

Apapun hasil suatu kajian tentang keislaman dapat menjadi barometer betapa Islam saat ini menjadi objek kajian menarik bagi kalangan sarjana Barat dan lainnya. Meskipun pada mulanya antara abad 13 sampai abad 19 awal, sarjana Barat masih dalam sekala prioritas memandang Islam secara parsialistik dan sangat primitif. Pangeran Charles dalam ceramahnya di Oxford pada tahun 1993 membenarkan adanya sikap diskriminatif dari sebagian kalangan sarjana Barat terhadap Islam, Charles mengatakan bahwa Barat selama ini memang cenderung menyalahkan Islam sebagai agama yang intolerans, padahal pendapat tersebut adalah kesalahpahaman yang sejak lama mengakar dan merupakan warisan oleh pendahulu mereka yang salah dalam memahami Islam yang sebenarnya.[4]

Tahun 1653, Alexander Ross menerbitkan buku yang banyak menghujat Islam, ia menulis buku berjudul *The Prophert of Turk and Author of the Al-Coran*. Isinya sering menggunakan kata-kata kasar seperti the *great Arabian imposter*, *the little horn in denial*, *Arabian swine* untuk menyebut Nabi Muhammad dan para pengikutnya. Terhadap Al-Qur'an ia menyebut *corrupted puddle of Mahomet's invention* dan *Mis-shapen issue of Mahomet's Brain*. [5]

Selain Alexander Ross adalah contoh diantara sarjana Barat yang mengkaji Islam secara parsial, tendensius serta rasis. Pengkaji Islam yang menanggalkan aspek sosiologis adalah Alphonsoe Mingana, pada awal tahun 1900 guru besar pada Universitas Birmingham Inggris tersebut pernah melontarkan statemen tidak wajarnya, ia mengatakan "bahwa Al-Qur'an banyak yang salah dan harus dikritisi sebagaimana kitab suci orang Yahudi yang berbahasa Ibrani-Arami dan kitab suci agama Kristen yang berbahasa Yunani. *The time has surely come to subject the next of the Qur'an to the same critism as that to which we subject the hebrew and aramic of the jewish Bible, and the greek of the Christian scriptures*.[6]

Dia mengemukakan pendapatnya bahwa, Al-Qur'an yang diberikan kepada Nabi bukan wahyu karena tidak semua ayatnya benar. Al-Qur'an ayat-ayatnya baginya hanya sebuah kompilasi literatur yang dicuri dari masa tradisi Yudeo-Kristen dan Zoroaster. Melalui studi sejarahnya yang negativisme dia (Mingana) berusaha mengajarkan kepada Muslim tentang transmisi buku suci mereka. Mingana mengaku telah memiliki hipotesis yang kuat dan sulit dibantahkan bahwa Al-Qur'an memiliki jejak yang kuat berasal dari Syria. The "author" atau telah terjadi integrasi dalam sejumlah kata-kata pinjaman Syria ke dalam bahasa Arab dengan demikian membawa revolusi linguistik yang sekarang ini disebut sebagai Al-Qur'an. Pendapat tersebut di amini oleh Christoph Luxenberg yang juga hobi belajar agama Islam namun selalu apatis sebab berangkat dari kecurigaan dan sentimen.

Mingana menyebutkan bahwa *"According to a few of them the history of Islam and Muslims is quite possibly a lie. They also claimed that Arabic sources on Islam are inherently unreliable whereas non-Islamic sources and speculative opinions are given an aura of truthfulness. As far as the Qur'an is concerned, it was not the revelation given to the Prophet, but simply a compilation of stolen liturgical material from the mass of Judeo-Christian and Zoroastrian traditions. One such example of an orientalist belonging to this class was that of Reverend Alphonse Mingana.*"[7]

Pendapat Mingana yang didasari oleh penelitian pribadi serta kajian sejarah yang menurutnya tergolong versifikasif dan obyektif serta ilmiah tersebut telah ia publikasikan, padahal apa yang telah dia kemukakan adalah Islam menurut kacamata dia sendiri yang masih *juz'iah,* akibatnya apa yang dia lontarkan mendapat tentangan keras dari kalangan agamawan, terutama dari para ulama Timur-Tengah mupun pemikir Barat yang anti diskriminatif.

Terhadap perang opini dan pemikiran tersebut muncul perdebatan-perdebatan yang semakin sengit dan didasari oleh rasa benci pada suatu golongan dan empati akan kebenaran ajaran lain sehingga menimbulkan aksi kekerasan dan cenderung melahirkan kelompok-kelompok fundamentalis yang terkadang berlaku keji, anarkis dan menyalakan genderang permusuhan yang menyebabkan pertumpahan darah yang pada intinya tidak ada gunanya dan hanya memperlambat perkembangan semua agama yang mengajarkan *ruhamâ'* (kasih dan sayang) serta untuk kesalehan ummat dan kemajuan suatu peradaban.

Islamic Studies saat ini telah menjadi isu menarik untuk dikaji oleh siapapun dengan berbagai pendekatan yang menghasilkan pemahaman berbeda pula antara satu dengan lainya. Dari *halaqah-halaqah* kajian telah melahirkan gagasan atau temuan baru yang terkadang dianggap kontrofersial atau diskursif oleh sebagian *halaqah* lainnya meskipun hasilnya sangat logik dalam hazanah keilmuan Islam. Meskipun *natîjah* (hasil) yang heterogen tetap menjadi fenomena positif dan stimulan terhadap berkembangnya studi-studi Islam selanjutnya sehingga memunculkan metode dan temuan baru yang populer terkait studi Islam yang sarat dan kaya dengan file-file religiusitas yang konstruktif dan dinamis sehingga menunjukkan bahwa Islam sebagai wajah Islam yang selalu baru, ramah dan terintegrasi dengan zaman dan menjadi lintas disiplin ilmu dan menerima secara terbuka *muhâwwarah* (debat pendapat) dan mengutamakan perdamaian (*salm*).

Pada masa sekarang ini kajian Islam secara kritis menjadi suatu keharusan ilmiah dikalangan agamawan dan sudah tidak lagi menjadi kajian yang disakralkan dan ditakuti. Islam melalui Al-Qur'an dan ajaran Nabi-Nya merupakan ajaran yang analisis dan bertumpu pada tujuan kesejahteraan umat dunia dan korelasi dengan sepanjang zaman.

Namun demikian, tetap saja ada kelompok yang melakukan tindakan propokasi bahkan kekerasan terhadap Islam. Masih bermunculan kelompok-kelompok sektarian yang melakukan propokasi atas nama musuh Islam dan juga atas nama penganut Islam itu sendiri. Kemudian melakukan pembenaran untuk kelompok mereka sendiri dengan cara apapun. Masih ada yang menganggap bahwa kajian-kajian para sarjana muslim di perguruan tinggi dianggap sebagai upaya dramatisasi agama yang paradog dan *blabitisme* serta divonis menyimpang dari ajaran Islam yang sesungguhnya. Sehingga tidak jarang Islam yang toleran itu dimusuhi dan di murtadkan oleh orang Islam sendiri yang mengaku sebagai kelompok fundamentalis. Hal serupa juga terjadi pada sarjana Barat, dimana sebagian mereka yang mengkaji Islam sampai saat ini masih juga ada yang bertindak antipati, prejudis, dan polemis.[8]

Sebagian dari mereka masih seperti sarjana lama yang mengkaji Islam tanpa melibatkan sarjana Islam sebagai sumber, serta lemahnya penguasaan berbahasa Arab mereka sehingga salah dalam membaca literasi Islam, ditambah adanya faktor negatif berupa sentimen agama, politis dan sejarah atau lainya yang mereka miliki sehingga menimbulkan statemen pencitraan buruk terhadap Islam dan itu sangat merugikan Islam maupun Barat dan hal tersebut masih terus berlanjut. Marlowes Tamburlaine misalnya, ia secara terang-terangan menuduh Al-Qur'an sebagai "karya setan."

Sedangkan Martin Luther (1483-1546)[9] menganggap Nabi Muhammad sebagi orang yang jahat dan mengutuknya sebagai anak setan. Bahkan pada zaman pencerahan Barat Voltaire pernah menganggap Muhammad sebagai fanatik, ekstrimis dan pendusta paling canggih. Bahkan Snouck Hurgronje mengatakan, "pada suatu hari nanti mungkin mengharapkan untuk mendengar bahwa Nabi Muhammad benar-benar tidak pernah ada."[10] Serta ada banyak lagi sarjana Barat lain yang menebar isu-isu rasial melalui pencitraan bahwa Islam itu Arab, ekstrem, meghalalkan kekerasan, irrasional dan lainya. Sebagian mereka masih parsial dan cenderung dangkal dalam merekonstruksi temuan yang dihasilkan dengan cara jalan mereka sendiri dan sedikit berhubungan dengan ahli agama Islam.[11] Pemahaman yang masih melihat pada tokoh tertentu dan pemahaman yang negatif pada Islam membuat mereka bersikap sinis dengan penganut agama Islam atau kepada agama lainya, merasa paling benar dengan apa yang sudah ia temukan sehingga ia berjalan sendiri dengan "agama pribadi." [12] Bahkan Bernard Lewis, Samuel P Huntington, Moshe Gill, S.D.Gotein, Stanford J. Shaw dan beberapa Sarjana lainya masih menganggap bahwa Islam adalah musuh Barat setelah berakhirnya musim dingin. [13]

C. Islam Dalam Perspektif Sarjana Barat Pro Islam

Memasuki abad 1950-an sarjana Barat semakin tertarik meneliti Islam, dan pada lahirnya di abad reformasi hingga saat ini studi Islam di Barat terus berkembang secara ilmiah dan diminati terutama pada berbagai kampus dan lembaga *research*. Bila sebelumnya Islam lebih banyak diterjemahkan sebagai kekuatan militer atau kekuatan ekonomi sejak 1920-an Islam telah dikaji secara baik dan interdisipliner pada banyak kalangan sarjana di Barat. Kajian-kajiannya mulai menanggalkan diskriminasi dan kompilasi berbagai ilmu dan agama dan dikembangkan berkembang dengan baik misalnya pada George Town University, Indiana University, Chicago University, New York Univerrsity, Washington University, Institute of Advanced International Studies, Hardvard University, Princeton University, Edinburgh University.

Beberapa pusat kajian Islam ilmiah pada Perguruan Tinggi tersebut telah melakukan kerja sama dengan berbagai lembaga kajian Islam di Timur Tengah dalam rangka mengidentifikasi materi Islam pada lingkungan yang sebenarnya dan bukan sekedar mempelajari retorikanya atau kajian tekstual yang tradisional atau sebatas kemodern yang deskriptif semata. Kajian mereka (sarjana Barat) saat ini telah memasuki berbagai ranah disiplin ilmu termasuk melalui pendekatan sosial, sains, hukum dan lintas peradaban. Mereka melakukan *research* secara langsung agar tidak terjadi kesalahan dalam karyanya dan mengutamakan klarifikasi terhadap temuan dengan sarjana-sarjana muslim. Perguruan Tinggi di Barat dalam kajian-kajian di kampus telah mendatangkan ulama-ulama besar dari Iran dan Timur Tengah semisal Sayid Hossein Nasr untuk mengisi ceramah-ceramah di berbagai perguruan tinggi. Sayyid Nasr[14] dalam kajianya juga telah menggunakan metode interdisipliner, hal tersebut dapat dilihat dari berbagai ceramah ilmiahnya yang banyak membahas tentang Islam dan ilmu pengetahuan modern. Selain menjadi profesor studi Islam ia juga menjadi Profesor Fisika dan Filsafat Ilmu.

Terkait dengan paradigma kekinian, dalam mengkaji keislaman para sarjana Barat telah mengintegrasikan secara langsung pada persoalan lintas agama, persoalan pertahanan, sosial, ekonomi, budaya, pendidikan, psikologi, bahkan pada media dan lainya sebagai landasan ilmiah. Oleh karenanya integrasi keilmuan murni yang mapan dan dimiliki mereka sehingga temuan baru yang didapatkan lebih mendalam dan realistis. Mereka yang terlibat dalam studi Islam telah banyak melahirkan karya berupa buku hasil penelitian dan makalah-makalah ilmiah yang telah diperdebatkan dan dipublishkan pada berbagai diskusi, diantara mereka adalah Annemarie Schimmel, John Esposito, Marilyn Waldman, Meriam Rozen, Franz Rosental, Barbara Strowasser, Chomsky, Edwar S.Herman, Richard Falk, Colin Piper dan lainya.[15]

Sebaliknya, sarjana Muslim Timur-Tengah juga telah dikirim ke Amerika untuk mengkaji studi Islam-Barat dan studi Islam Orientalis, dengan demikian melahirkan kegiatan akademik yang faktual dan melahirkan sarjana ilmu Islam yang berbudaya dan inteketual dengan dasar materi yang sesungguhnya. Mereka yang terlahir dari pusat studi terapan dan telah memiliki banyak karya buku diantaranya adalah, El Sa'adawi[16] dengan karya buku-bukunya yang terkenal dengan isu gender, *misal el bari' wassyaithoon, mudzakaraat min sijninnisa', mar'ah fi nuqthah shofar. Hanan al Shaykh dalam bukunya qishah al zahra (the story of Flower)*. Didapati juga sederet penulis yang erat dengan trend pergerakan dan isu sekulerisme seperti Fatima Marnisse, Fouad Zakaria, Eddin Ibrahim, Fuoad Ajami dan lainnya.

Kajian Islam di Barat terintegrasi dalam berbagai pendekatan historis, sosiologis, fenomenologis serta lainya. Konsep Islam klasik dan kekinian dikaji kembali dan pada saat yang bersamaan juga di kembangkan dengan menggunakan metode yang kritis dan dinamis sehingga mampu melahirkan gagasan yang konstruktif, dan tetap menjadikan Islam sebagai ajaran yang demokratis, berembrio tolerans, serta sinergis dengan zaman.

Banyak sarjana Barat dalam mengkaji Islam tidak lagi mengkaji Islam dari satu aspek semata yang mereka anggap bisa menjadikan kerdil, pendekatan yang digunakan lebih pada harmonisasi dan lintas interdisipliner serta konstruktif dan menanggalkan tradisi parsialistik lebih mereka sukai.

Ilmuan Barat telah berusaha mengkaji Islam sedalam-dalamnya melalui ilmu-ilmu yang kompleks. Mereka melakukan kajian Islam dari konteks historis, humanisme, fenomenologis dan memunculkan dalam berbagai kajian dan diskusi tentang Islam, mereka mengusung istilah psikologi agama, sosiologi agama dan istilah-istilah terapan lainya yang datanya mereka dapat dari hasil *research* pada komunitas muslim dunia.

Diantara sarjana Barat yang mencurahkan perhatian dan intelektualnya untuk mengkaji Islam dengan verifikasi mendalam dan bisa dikatakan obyektif serta tidak sepotong-sepotong, dia adalah Annemarie Schemmel, Charles Joseph Adams, Prof.JND. Anderson,[17] Maryam Jamila (Margaret Marcus) dan lainnya. Mereka tidak ingin menjadikan kajian Islam mereka sekedar objek yang berisi teori atau bacaan semata, tetapi mereka ingin hasil yang lebih obyektif serta memunculkan kesimpulan-kesimpulan yang menarik dan sesuai dengan alat bukti yang mereka peroleh di lapangan dan dapat di sampaikan kepada publik meskipun itu kontrofersial. Sarjana Barat telah mengkaji Islam secara *scientific* sehingga menemukan apa yang mereka anggap benar dan mengumumkan apa adanya atas temuan tersebut. Fenomena Islam dari berbagai aspek telah mereka temukan sehingga mereka menganggap bahwa apa yang mereka dapat mendekati kebenaran atau apa yang mereka sebut sebagai obyektifitas ilmu dan tidak jarang menabrak konsep humanis yang mereka agungkan itu sendiri.

Pendekatan studi Islam yang ditawarkan oleh Adams misalnya, telah dituangkan dalam bentuk gagasan melalui bukunya *The Study of The Middle East, Research and Scholarship in Humanities and the Social Sciences*. Darinya atmosfir kajian Islam mengalami banyak perubahan di Barat, atmosfir positif itu ada pada pusat kajian keislaman di berbagai perguruan tinggi dan akademi. Hal tersebut diyakini dengan semakin banyaknya gelombang imigran muslim yang masuk ke Barat dan memberikan informasi tentang Islam, sehingga banyak kalangan sarjana Barat yang mendalami Islam secara utuh dan proporsional. Terjadilah asimilasi pendapat dan merubah *image* buruk yang sebelumnya telah mengakar.

Namun demikian, pada peristiwa 11 September 2001 lalu telah menjadikan imigran muslim yang sebagian besar diantaranya mahasiswa dan para sarjana yang mengelola ribuan masjid dan lembaga kajian Islam hengkang dari Amerika dan itu membuat ribuan masjid yang didirikan sejak lama kian sepi dan munculnya gelombang murtad yang dilakukan oleh orang Muslim non Imigran.[18]

D. Islam Dalam Perspektif Annemarie Schimmel

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa para Sajana Barat mutakhir mencoba memandang dunia Islam dengan memakai perspektif yang tidak lagi bias. Jika sebelumnya masyarakat Islam dipahami secara negatif sebagai masyarakat barbarian yang tidak beradab yang ditandai dengan penolakan terhadap rasionalitas dan prinsip demokrasi, maka belakangan begitu marak kajian yang justru menyimpulkan bahwa secara umum masyarakat Muslim juga bergerak dinamis kearah ketercerahan. Diantara Sarjana Barat yang memiliki karya cemerlang dalam kajian Islam adalah Annemarie Schimmel.

Annemarie Schimmel[19] lahir pada 7 April 1922 dan wafat 2003 mencapai gelar doktor di usia 19 tahun, dan gelar professor diraihnya pada usia sangat muda 23 tahun. Buku-bukunya yang sangat analitis dan simpatis telah membuat semua orang yang membacanya terkagum dan ingin bertemu dengan ilmuan dan ahli keagamaan tersebut. Schimmel terlahir dalam keluarga Kristen Protestan, namun agamanya masih jadi misteri sampai sepeninggalnya. Kemisterian itu semakin mistik ketika melihat nisannya tertulis kata-kata dalam bahasa Parsi yang artinya, " Sesungguhnya manusia itu tertidur, dan ketika mati dia baru bangun. Kata itu merupakan kutipan perkataan dari Imam Ali R.A.

Ia yang dikabarkan pernah dekat dengan Gus Dur dan pernah mengunjungi almarhum. Schimmel adalah seorang wanita sederhana yang menguasai banyak sekali bahasa dunia diusianya yang muda. Ia menguasai Al-Qur'an dan banyak Hadist tetapi tidak pernah memproklamirkan dirinya sebagai muslimah. Baginya Islam adalah suatu pengakuan dan pembelaan terhadap agama yang selama ini banyak dimusuhi ilmuan Barat. Baginya Islam bukan pada status yang melekat tetapi lebih pada penghayatan dan keyakinan.

Schimmel mengajar sebagai dosen ilmu agama-agama di Harvard, berasal dari Jerman tetapi dia banyak melontarkan statemen yang membela Islam secara sporadis di depan publik. Agamanya masih menjadi misteri hingga kematianya di usia 81 tahun. Namun upacara pemakamannya dilakukan secara Protestan di Bonn Jerman seolah telah menjawab agama Schimmel yang sebenarnya. Yang menimbulkan pertanyaan besar adalah ketika melihat ratusan karyanya yang Islami dan kesemuanya menjadi Box Office adalah:

Rabiah Al Adawiah, Muhammad, Mystical Dimensions of Islam, Islam An Introduction, And Muhammad Is His Messenger The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Studies in Religion), Mystical Dimensions of Islam, My Soul is a Woman: The Feminine in Islam, A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture (Hagop Kevorkian series on Near Eastern art and civilization), An Introduction (The New Edinburgh Islamic Surveys), A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, Makers of Islamic Civilization, A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry, Nightingales Under the Snow Poems, a Divan of Auhaduddin Anvari copied for the Mughal emperor Jalaluddin, Mystical Poetry in Islam (American Lectures on the History of Religions),Muhammad, Wirklichkeit und Metapher im Islam (German Edition), Das islamische Jahr Zeiten und Feste,Der Islam im indischen Subkontinent, Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam, dan masih banyak lagi karya-karya lainya. Semua buku karyanya digemari oleh Muslim maupun non Muslim dari berbagai belahan dunia. Buku-bukunya sangat mendalam dan detail. Bahkan ia juga didakwa sebagai menghapal al-Quran. Suatu waktu saat ia pernah masuk ke ruang kuliah untuk memberi kuliah di musim dingin, ia berkata Adapun (kaum) 'Ad, maka mereka telah dibinasakan dengan angin yang sangat dingin lagi amat kencang. Dia dengan tegas mengutip ayat tentang badai dingin yang mengadzab kaum 'Ad tersebut.

Diantara sekian banyak karya box officenya yang paling diminati oleh sarjana-sarjana Barat, Timur Tengah dan Asia adalah Mystical Dimensions of Islam (Mistik dimensi Islam).

Mystical Dimensions of Islam" presents, for the first time, a balanced historical treatment of the transnational phenomenon of Sufism--Islamic mysticism--from its beginnings through the nineteenth century. Through her sensitivity and deep understanding of the subject, Annemarie Schimmel, an eminent scholar of Eastern religions, draws the reader into the mood, the vision, the way of the Sufi in a manner that adds an essential ingredient to her analysis of the history of Sufism.After exploring the origins of the mystical movement in the meditations of orthodox Muslims on the Koran and the prophetic tradition, the author then discusses the

development of its different stages, including classical voluntarism and postclassical theosophical mystical trends. Particular emphasis is placed on spiritual education, the different ways of leading the mystic toward the existential realization of the profound mystery of the profession of faith that "there is no deity but God." Sufi psychology and Sufi orders and fraternities are comprehensively explored.

Through an examination of mystical anthropology, which culminates in the veneration of the prophet and the saints, the questions of free will and predestination, of good and evil, are implied. The main burden of the text, however, is Sufism as reflected in Islamic poetry, and Professor Schimmel examines the various aspects of mystical poetry in Arabic, Persian, Turkish, Sindhi, Panjabi, and Pashto. The author skillfully demonstrates how Sufi ideals permeated the whole fabric of Muslim life, providing the average Muslim--villager or intellectual--with the virtues of perfect trust in God and the loving surrender to God's will.

Professor Schimmel's long acquaintance with Turkey, Iran, and the Indo-Pakistan subcontinent provides a unique emphasis to the study, and the author's personal knowledge of Sufi practice in these regions lends a contemporary relevance to her work.[20]

"Mystical Dimensi Islam" menyajikan aspek sejarah yang seimbang dengan fenomena, transnasional tasawuf serta mistisisme Islam pada abad kesembilan belas. Melalui kepekaan dan pemahaman yang mendalam Annemarie Schimmel sehingga menarik pembaca ke dalam suasana hati yang mendalam terhadap visi " Dimensi Mistik Islam. " Ia menyajikan cara Sufi mengeksplorasi asal-usul gerakan mistik dalam meditasi yang didasari Al-Qur'an dan tradisi kenabian. Ia kemudian membahas perkembangan Sufi menjadi berbagai tahap, termasuk abad klasik dan *trendmistis postclassical teosofi*. Penekanan khusus pada tulisanya tersebut ditempatkan pada pendidikan spiritual, cara yang berbeda untuk memimpin mistik terhadap realisasi eksistensial misteri mendalam dari pengakuan iman bahwa " tidak ada tuhan selain Allah " aspek psikologi dan kelompok sufi-sufi secara menyeluruh dan dieksplorasi.

Melalui kajian antropologi mistik yang memuncak dan didasari atas penghormatan kepada para Nabi dan orang-orang kudus, tentang kehendak bebas dan takdir baik dan jahat, baik yang tersirat maupun yang utama pada teks bagainya tasawuf juga tercermin dalam puisi Islam, karenanya ia mengkaji berbagai aspek puisi mistis dalam bahasa Arab, Persia, Turki, Sindhi, Panjab, dan Pashto. Penulis sangat terampil dalam menunjukkan bagaimana cita-cita sufi meresap seluruh struktur kehidupan Muslim, masuk pada rata-rata Muslim di desa atau pada kelompok intelektual. Ia menyebut bahwa tasawuf adalah kebajikan kepercayaan sempurna dalam Tuhan dan penyerahan penuh kasih dengan kehendak Allah.

Karya Schimmel tersebut mengkaji Sufi melalui penelitianya selama dia singgah di Turki, Iran, dan anak benua Indo-Pakistan. Pengetahuan peribadinya sebagai penulis dan pengalaman praktek Sufi di wilayah ini menyebabkan tulisanya ter-relevansi dan kontemporer.

E. Penutup

Pada awalnya kajian Islam di Barat tidak melibatkan Sarjana Islam sebagai sumber serta lemahnya penguasaan mereka dalam membaca literasi bahasa Arab. Bahkan ada faktor negatif berupa sentimen agama, politis dan sejarah atau lainya yang mereka miliki sehingga menimbulkan statemen pencitraan buruk terhadap Islam dan itu sangat merugikan Islam maupun Barat sendiri. Marlowes Tamburlaine misalnya, ia menuduh Al-Qur'an sebagai "karya setan." Sedangkan Martin Luther menganggap Nabi Muhammad SAW. sebagi orang yang jahat dan mengutuknya sebagai anak setan. Bahkan pada zaman pencerahan Barat Voltaire pernah menganggap Muhammad sebagai fanatik, ekstrimis dan pendusta paling canggih. Bahkan Snouck Hurgronje mengatakan, "Pada suatu hari nanti mungkin mengharapkan untuk mendengar bahwa Nabi Muhammad SAW. benar-benar tidak pernah ada."

Memasuki abad 1950-an Sarjana Barat semakin tertarik meneliti Islam. Pada lahirnya abad reformasi hingga saat ini studi Islam di Barat telah berkembang secara ilmiah di berbagai kampus dan lembaga *research*. Bila sebelumnya Islam lebih banyak diterjemahkan sebagai kekuatan militer atau ekonomi sejak 1920-an Islam telah dikaji secara interdisipliner dibanyak kalangan sarjana Barat. Kajian-kajian yang menanggalkan diskriminatif dan kompilasi dari berbagai ilmu dan agama telah berkembang dengan baik, misalnya George Town University, Indiana University, Chicago University, New York Univerrsity, Washington University, Institute of Advanced International Studies, Hardvard University, Princeton University, Edinburgh University.

Mereka yang terlibat dalam studi Islam telah banyak melahirkan karya berupa buku hasil penelitian dan makalah-makalah ilmiah yang telah diperdebatkan dan dipublishkan pada berbagai diskusi, diantara mereka adalah Annemarie Schimmel, John Esposito, Marilyn Waldman, Meriam Rozen, Franz Rosental, Barbara Strowasser, Chomsky, Edwar S.Herman, Richard Falk, Colin Piper dan lainya.

Sebaliknya, para Sarjana Muslim Timur-Tengah juga dikirim ke Amerika untuk mengkaji studi Islam Barat dan studi Islam Orientalis, dengan demikian melahirkan kegiatan akademik yang faktual dan melahirkan sarjana Ilmu Islam yang berbudaya dan inteketual dengan dasar materi yang sesungguhnya dan kjekinian. Mereka yang terlahir dari pusat studi terapan dan telah memiliki banyak karya buku diantaranya adalah, El Saadawi dengan karya buku-bukunya yang terkenal dengan isu gender, misal el bari' wassyaithoon, mudzakaraat min

sijninnisa', mar'ah fi nuqthah shofar. Hanan al Shaykh dalam bukunya qishah al zahra (the story of Flower). Didapati juga sederet penulis yang erat dengan trend pergerakan dan isu sekuler seperti Fatima Marnisse, Fouad Zakaria, Eddin Ibrahim, Fuoad Ajami dan lainya.

Catatan:

[1] Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 11

[2] Annemarie Schimmel, *The Deciphering the Sign of God a Phenomenological Approuch to Islam*, [Terj. Khairul Anam], (Jakarta: Inisiasi Press, 2005). h. xv

[3] Annemarie Schimmel, *Mengurai Ayat-Ayat Allah*, (Jakarta: Inisiasi Press, 2005), h. 23.

[4] Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 140-141.

[5] http://jalur-jalanlurus.blogspot.com/2011/08/islam-dalam-pandangan-sarjana-barat_09.html.

[6] Syamsudin Arif, *Orientalisme dan studi Islam*. (Dalam buletin of the John Rylands Library: Manchester 1927), h. ix:77.

[7] M Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman, *Islamic Awareness*, (December 2004).

[8] Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2004), h.42.

[9] Martin Luther (lahir di Eisleben, Kekaisaran Romawi Suci, 10 November 1483 – meninggal di Eisleben, Kekaisaran Romawi Suci, 18 Februari 1546 pada umur 62 tahun) adalah seorang pastur Jerman dan ahli teologi Kristen dan pendiri Gereja Lutheran, gereja Protestan, pecahan dari Katolik Roma. Dia merupakan tokoh terkemuka bagi Reformasi. Ajaran-ajarannya tidak hanya mengilhami gerakan Reformasi, namun juga memengaruhi doktrin, dan budaya Lutheran serta tradisi Protestan. Seruan Luther kepada Gereja agar kembali kepada ajaran-ajaran Alkitab telah melahirkan tradisi baru dalam agama Kristen. Gerakan pembaruannya mengakibatkan perubahan radikal juga di lingkungan Gereja Katolik Roma dalam bentuk Reformasi Katolik. Sumbangan-sumbangan Luther terhadap peradaban Barat jauh melampaui kehidupan Gereja Kristen. Terjemahan Alkitabnya telah ikut mengembangkan versi standar bahasa Jerman dan menambahkan sejumlah prinsip dalam seni penerjemahan. Nyanyian rohani yang diciptakannya mengilhami perkembangan nyanyian jemaat dalam Gereja Kristen. Pernikahannya pada 13 Juni 1525 dengan Katharina von Bora menimbulkan gerakan pernikahan pendeta di kalangan Kristen. http://id.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther.

[10] Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat,* (Jakarta: Gema Insani, 2005), h. 31.

[11] Jeffrey lang, *Aku Menggugat Maka Aku Kian Beriman*, (terjemahan Agung Prihantoro, dari Losing My Religion : a call forhelp) .(Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, 2007), h.7

[12] Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat ...,* h. 113

[13] Husaini Adian, *Wajah Peradaban Barat …*, h. 150-151

[14] Hossein Nasr (in Persian: سید حسین نصر) (born April 7, 1933) is an Iranian University Professor of Islamic studies at George Washington University, and a prominent Islamic philosopher. He is the author of many scholarly books and articles Nasr is a Muslim Persian

philosopher and renowned scholar of comparative religion, a lifelong student and follower of Frithjof Schuon, and writes in the fields of Islamic esoterism, Sufism, philosophy of science, and metaphysics. Nasr was the first Muslim to deliver the prestigious Gifford Lectures, and in year 2000, a volume was devoted to him in the Library of Living Philosophers. Professor Nasr speaks and writes based on the doctrine and the viewpoints of the perennial philosophy on subjects such as philosophy, religion, spirituality, music, art, architecture, science, literature, civilizational dialogues, and the natural environment. He also wrote two books of poetry (namely Poems of the Way and The Pilgrimage of Life and the Wisdom of Rumi), and has been even described as a 'polymath'. Nasr speaks Persian, English, French, German, Spanish and Arabic fluently

[15] Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat*..., h. 160-162.

[16] Nawal El Saadawi (Arabic: نوال السعداوى, born October 27, 1931) is an Egyptian feminist writer, activist, physician and psychiatrist. She has written many books on the subject of women in Islam, paying particular attention to the practice of female genital cutting in her society.She is founder and president of the Arab Women's Solidarity Association [1][2] and co-founder of the Arab Association for Human Rights.[3] She has been awarded honorary degrees on three continents. In 2004, she won the North-South prize from the Council of Europe. In 2005, the Inana International Prize in Belgium. Nawal el Saadawi has held positions of Author for the Supreme Council for Arts and Social Sciences, Cairo; Director General of the Health Education Department, Ministry of Health, Cairo, Secretary General of Medical Association, Cairo, Egypt, and Medical Doctor, University Hospital and Ministry of Health. She is the founder of Health Education Association and the Egyptian Women Writer's Association; she was Chief Editor of Health Magazine in Cairo, Egypt and Editor of Medical Association Magazine

[17] Maryam Jamila, *Islam dan Orientalism*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h. 7

[18] Jeffrey Lang, h.7

[19] Annemarie Schimmel (April 7, 1922 – January 26, 2003) was a well known and very influential German Orientalist and scholar, who wrote extensively on Islam and Sufism. She was a professor at Harvard University from 1967 to 1992. Schimmel was born to Protestant and highly cultured middle-class parents in Erfurt, Germany on 7 April 1922.[1] Her father, Paul, was a postal worker and her mother, Anna belonged to a family with connections to seafaring and international trade. Schimmel remembered her father as "a wonderful playmate full of fun", her mother made her feel she was the child of her dreams and her home as full of poetry and literature, though her family was not an academic one. After working voluntarily for half a year in the Reich Labour Service she began studying at the University of Berlin in 1939 at the age of 17, during the period of Nazi Germany. In November 1941 she received a doctorate with the thesis "The position of the Caliph and the Qadi in Late Medieval Egypt" (Die Stellung des Kalifen und der Qadis im spätmittelalterlichen Ägypten). Following this, she was drafted by the German Foreign Office while continuing with her scholarly work in her free time.[1] From May to September 1945 she was detained by US authorities. At the age of 23, she became a professor of Arabic and Islamic studies at the University of Marburg, Germany in 1946, where she earned a second doctorate in the history of religions in 1954. She was deeply influenced by her teacher Hans Heinrich Schaeder when she was pursuing undergraduate studies at the University of Berlin. He suggested her to study the Divan of Jalaluddin Rumi http://en.wikipedia.org/ wiki/ Annemarie_Schimmel

[20] http://www.goodreads.com/book/show/72435.Mystical_Dimensions_of_ Islam

TEOLOGI ANTROPOSENTRISME-OKSIDENTALISME: PARADIGMA EPISTEMOLOGI HASSAN HANAFI DALAM PROYEK "TRADISI DAN PEMBARUAN"

Oleh: Umar Faruq

A. Pendahuluan

Proyek pemikiran Hasan Hanafi seluruhnya didasarkan pada penafsiran ulang terhadap sistem nilai teologi Islam. Pemberian makna baru dalam teologi Islam dengan pendekatan kritik sosial dijadikan pijakan rekonstruksi untuk membangun peradaban Islam di masa modern, sebagaimana yang pernah dimainkan para filosof dan cendekiawan muslim tempo dulu di masa Dinasti Abbasiyah di Baghdad (Timur) dan Andalusia di Barat. Menurut Hassan Hanafi, teologi Islam tidak sekedar dijadikan sebagai ilmu yang bersifat transenden, hanya sebagai dogma-dogma keagamaan yang hampa, tetapi sebagai ilmu perjuangan sosial.

Ia mengatakan bahwa teologi bukan ilmu ketuhanan, karena "person" Tuhan tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan mengungkapkan diri dalam firman-Nya yang berupa wahyu. Sedangkan wahyu sebagai manifestasi kehendak Tuhan terhadap manusia, betapapun tidak lepas dari aspek kemanusiaan. Pada titik ini teologi sesungguhnya merupakan antropologi, yakni ilmu tentang manusia. Sebagai intelektual muslim, Hanafi berpandangan bahwa persoalan teologi belum selesai dan tidak pernah berhenti sejalan dengan perkembangan sejarah manusia. Itulah sebabnya, Hanafi memandang perlu dirumuskan teologi baru yang mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan yang harus tersusun secara kemanusiaan.

Bangunan pemikiran (baca: epistemologi) Hasan Hanafi dikategorikan radikal dan kiri.[1] Bahkan, ia sendiri telah memproklamirkan proyek besar pemikirannya dengan nama Islam Kiri, *"al-Islâm al-Yasâri",* sebuah nama yang lekat dengan sifat radikal. Gagasan-gagasan radikalnya tidak lain merupakan respon atas keadaan zamannya yang menuntut perubahan drastis, baik secara epistemologi maupun orientasi. Perubahan revolusionernya bermula dari logika berbalik: *Dari khazanah keilmuwan yang berorientasi teosentrisme ke antroposentrisme*; dan *cara memandang Barat (Eropa-Amerika) dengan perspektif Barat dibalik dengan perspektif Timur (Islam)*. Itulah yang oleh penulis disebut paradigma epistemologi pembaruan Islam yang bertumpu pada *Teologi Antroposentrisme-Oksidentalisme*.

Dalam hal yang pertama, ia mengartikan teologi teosentrisme merupakan teologi yang bertumpu pada Tuhan dan ketuhanan, yang dalam beberapa abad telah menjadi kesadaran teologis masa lalu. Sedangkan antroposentrisme merupakan kesadaran teologis yang bertumpu pada manusia.[2]

Pergeseran pemaknaan teologis semacam ini dipandang perlu demi berdirinya bangunan keilmuan yang membela eksistensi manusia secara adil. Caranya dengan menggali khazanah klasik yang diwariskan oleh generasi masa lalu dan sekaligus meminjam pisau analisa dari berbagai tradisi pemikiran Barat. Seluruh bangunan paradigma keilmuannya berbasis dan berpusat pada *teologi antroposentrisme*, dengan pola keberagamaannya yang kekiri-kirian. Pemusatan pemikiran pada manusia ditujukan untuk menghadapi tantangan terbesar umat manusia, yaitu *neoimperalisme, neokapitalisme* dan *zionisme*. Sementara tantangan yang bersifat internal adalah *keterbelakangan, kebodohan* dan *kemiskinan*.

Teologi antroposentrisme dikonstruk sebagai landasan bangunan proyek peradaban yang disebutnya proyek seumur hidup, yaitu *tradisi dan pembaharuan* (*turâts wa tajdîd*). Inilah proyek besar yang merupakan *revitalisasi khazanah klasik keilmuan Islam* agar bisa dipakai sebagai pijakan berpikir umat Islam kontemporer. Konstruk pemikirannya berorientasi antroposentrisme. Dalam penerapannya untuk menjawab tantangan modernitas, umat Islam tidak perlu meninggalkan tradisi, juga tidak menutup diri dari pemikiran Barat. Karena itu, tradisi perlu direkonstruksi dan perlu bersikap kritis terhadapnya. Tradisi bukan barang mati, tetapi harus direvitalisasi dengan memaknainya secara antroposentrisme.

Demikian juga sikap terhadap Barat, yang merupakan pijakan kedua, Islam harus menempatkannya pada "tempat"nya. Barat disikapi dengan kritis dengan mengembalikan Barat ke posisinya semula serta dipandang dari perspektif Timur. Hanafi menolak *europasentrisme* melalui proyek orientalisme-kolonialisme dan menjadikan pemikiran oksidentalisme yang berpijak antroposentrisme Timur sebagai tandingannya. Sikap mereka terhadap tradisi Barat (modernitas) yang

selama ini diposisikan sebagai sumber dan basis kemajuan, bahkan lebih dari itu, Barat selalu ditampilkan atau menampilkan dirinya sebagai sebuah peradaban superior, sementara Timur yang dimaksudkan pada Islam dianggap sebagai inferior, harus dibalik dengan memposisikan Barat sebagai objek dan merupakan bagian dari tradisi lokalitas, dan bukan tradisi global. Kata Hanafi, peradaban Barat yang selalu memposisikan dirinya sebagai ordinat, dan Timur tidak lebih sebagai sub-ordinat harus ditempatkan pada garis batas lokalitasnya.[3] Disinilah letak urgensi kajian oksidentalisme, dan dengan teologi antroposentrisme disinergikan untuk membangun peradaban Islam.

B. Membangun Kesadaran Teologi Antroposentrisme Menuju Revitalisasi Khazanah Klasik

Proyek besar Hasan Hanafi yang tergambar dalam berbagai karyanya lebih menekankan pada pentingnya *tradisi dan pembaharuan*. Ia mengawali pandangannya dengan mengedepankan sebuah tesis bahwa benturan peradaban Timur dan Barat tidak saja berkisar pada persoalan *politik-ideologis*, melainkan lebih mendasar lagi tentang problem *epistemologi* sebagai basis spiritual pembentukan peradaban. Dasar epistemologi pembentukan peradaban yang dianggap bisa membangkitkan dan mentransformasikan umat Islam haruslah bersifat antroposentrisme, dan karena itu, berbagai tradisi dan khazanah keilmuan klasik yang lebih berorientasi pada teosentris-abstrak haruslah diantroposentriskan sebagaimana yang pernah terjadi di zaman Rasulullah SAW.[4]

Dalam sejarah awal perkembangan Islam, ajaran keesaan Tuhan (*tauhîd*) merupakan tugas pokok pertama Nabi SAW. yang harus disampaikan dan didakwahkan kepada umatnya. Tauhid menempati struktur hirarkis paling istimewa dalam keseluruhan sistem serta bangunan keberagamaan kaum Muslim. Keabsahan semua rangkaian upacara keagamaan mereka sangat bergantung pada eksistensi tauhidnya. Di samping mempengaruhi keabsahan ritual keagamaan, tauhid juga berfungsi mengendalikan gerak, tindakan dan dinamika kemanusiaan. Secara sosiologis, konsep tauhid ikut mengarahkan, membentuk dan menentukan kualitas perilaku individu maupun komunitas umat Islam. Semakin tinggi kualitas tauhidnya, semakin tinggi pula tingkat perilaku keimanan sosialnya. Refleksi dari ketinggian kualitas tauhid ini dengan sangat baik dicontohkan oleh para sahabat dan para pejuang yang berperang demi menegakkan kalimat ilahi dan menyebarkan dakwah keislaman. Orang dengan kualitas tauhid yang mumpuni tidak mengenal rasa takut, menjadi pemberani dan rela berkorban segalanya demi meraih cita-cita tegaknya kalimat Allah, termasuk mengorbankan nyawanya sendiri.

Dengan demikian, pandangan dunia tauhid sangat mempengaruhi pola pikir, pola bertindak, gaya dan cara memandang realitas, strategi aksi serta bentuk relasi sosial antar manusia. Dalam konteks ini, tauhid sangat mirip sebuah

ideologi; sebut saja ideologi ketuhanan atau ideologi kehidupan (*way of life*) yang memberi arahan ideal bagi terwujudnya tatanan sosial yang dikehendaki. Tentunya ideologi dalam pengertian sebagai sebuah kumpulan ide, konsep dan gagasan yang menjadi referensi praksis untuk menggapai tujuan-tujuan yang diinginkan. Tauhid dalam formulasi semacam ini berkembang pada masa-masa awal kelahiran Islam.

Berdasarkan analisis sejarah para pakar, doktrin tauhid yang dikembangkan Nabi Muhammad SAW. berwatak *dinamis, progresif* dan *liberatif*. Ketika itu, tauhid dipahami sebagai ajaran yang menyeru umat manusia untuk hanya menyembah kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa; menghambakan diri kepada-Nya; menyerahkan totalitas eksistensial kemanusiaan kepada-Nya dan mengesakan-Nya dari segala bentuk penyembahan, ketundukkan, kepatuhan, ketaatan dan penghambaan diri kepada selain-Nya. Tauhid demikian berkarakter subversif: menantang *mainstream status quo* dan memberontak terhadap segala struktur kuasa maupun sosial yang *hegemonik, tiranik* dan sewenang-wenang. Doktrin tauhid benar-benar *revolusioner* dan *transformatif*. Namun, seiring perkembangan sejarah dan peradaban kemanusiaan, doktrin tauhid mulai mengalami pergeseran secara signifikan. Diskursus teologi yang pada awalnya berkorelasi kuat dengan kenyataan aktual kemanusiaan, direduksi sedemikian rupa menjadi *kumpulan wacana spekulatif* yang tidak ada sangkut pautnya dengan kenyataan yang hidup dalam gerak sejarah. Berkembangnya tradisi keilmuan baru yang mewujud pada kerja sistematisasi, penyusunan formal (*al-tadwîn*) dan spesialisasi bidang keilmuan, menyebabkan doktrin-doktrin tauhid tertransformasi ke dalam bangunan doktrinal baku, tertutup, teoritik dan kurang memiliki daya dorong sosial. Tauhid hanya mampu bergaung dalam karya-karya tulis, bukan berkibar di medan-medan tempur sebagaimana pada zaman Nabi Muhammad SAW.

Demikianlah, ajaran tauhid kehilangan fungsi transformasinya. Ironisnya, pemahaman ajaran tauhid model ini kemudian diwarisi generasi umat Islam hingga sekarang. Berpijak pada kemandegan pemikiran di bidang teologis yang tidak lagi memiliki fungsi sosial transformatif inilah diperlukan penggalian ulang spirit teologi yang leberal, progresif dan berkorelasi sebagai jawaban dari perkembangan pemikiran manusia kontemporer yang diakibatkan oleh perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi. Strateginya dengan mengubah diskursus teologi Islam dari berbicara tentang Tuhan (*teosentris*) sebagai inti teologinya beralih pada persoalan-persoalan kemanusiaan universal (*antroposentris*).

Dalam konteks ini pembahasan difokuskan agar bisa keluar dari kungkungan dogmatis dan menawarkan metode pendekatan baru agar bisa menjaring aneka pengalaman kemanusiaan dan sosial kekinian untuk kemudian dibedah dan dianalisis sesuai dengan cara kerja ilmu kalam.

1. Dinamika Pemaknaan Teologi Islam

Teologi Islam merupakan istilah lain dari ilmu kalam, yang diambil dari bahasa Inggris, *theology*. Ilmu kalam ini oleh berbagai pakar diistilahkan beragam nama, antara lain: Abu Hanifah (150H/767M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu Figh al-Akbar*.[5] Imam Syafi'ie (204/819M), Imam Malik (179H/795M), dan Imam Jakfar as-Sadiq (148H/765M) memberinya nama*'Ilmu Kalam*, dengan istilah tokohnya *mutakallimun*. Imam As-Asy'ari (324H/935M), al-Bagdady (429H/1037M), dan beberapa tokoh al-Azhar University memberinya nama dengan istilah *'Ilmu Ushûl al-Dîn*. Al-Thahawi (331H/942M), Al-Ghazali (505H/1111M) Al-Thusi (671H/1272M), dan Al-Ijli (756H/1355M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Aqâ'id*. Abdu Al-Jabbar (415H/1024M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Nadhar wa al-Istidlâl*. Al-Taftazani memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Tauhîd*.[6] Ahmad Mahmud Shubhy memberinya nama dengan istilah *'Ilmi Kalam*. M. Abdel Haleem memberi nama dengan istilah *Speculative Theology*. CA. Qadir memberi nama dengan istilah *Dialectica Teology*.[7] Sementara itu Harun Nasution (1998 M) memberi nama dengan istilah *Teologi Islam*.[8]

Berkenaan dengan itu, Ibn Khaldun mendefinisikan Ilmu Kalam sebagai *ilmu yang menggunakan bukti-bukti logis dalam mempertahankan akidah keimanan dan menolak pembaharu yang menyimpang dalam dogma yang dianut kaum muslimin pertama dan ortodok Muslim*.[9]

Dengan demikian, secara singkat tauhid berisi pembahasan teoritik menyangkut *sistem keyakinan, sistem kepercayaan (kredo)* dan *struktur akidah kaum Muslim berdasarkan rasio dan wahyu*. Tujuan akhir ilmu ini adalah pembenaran terhadap akidah Islam serta meneguhkan keimanan dengan keyakinan. Karena itu, tauhid memiliki posisi penting dalam mekanisme keberagamaan umat Islam, karena berisi pokok-pokok ajaran yang sifatnya mendasar, atau—meminjam bahasa Hanafi—karena mengkaji obyek yang paling mulia, yaitu Allah.[10]

2. Doktrin-doktrin Teologi Klasik

Berbagai uraian singkat di atas tentang pemikiran-pemikiran ilmu kalam paling tidak kita menemukan doktrin-doktrin teologi Islam yang kalau dirangkum didapatkan beberapa inti ajaran sebagai berikut.

(a) Kebebasan dalam berkehendak

Inti masalahnya menanyakan perbuatan manusia, apakah merupakan suatu tindakan yang ditentukan oleh manusia sendiri ataukah diintervensi oleh kehendak Tuhan. Al-Asy'ari berpendapat bahwa semua tindak-tanduk manusia adalah ciptaan Tuhan, sedangkan manusia hanya memiliki upaya (*al-kasb*) untuk bertindak. Ini artinya, Al-Asy'ari membedakan antara *al-Khâliq*

dan *al-kasb*. Ia menyimpulkan bahwa segala sesuatu di luar *al-Khaliq* tidak memiliki pengaruh apapun secara *dzâtiah*-nya. Yang memiliki pengaruh hakiki dari semua itu hanyalah Allah SWT.[11] Berbeda dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa semua perbuatan manusia yang bersifat *al-ikhtiâriyah* (upaya) berasal dari manusia sendiri, tetapi tetap bergantung pada kekuasaan Allah. Dalam hal ini, posisi manusia adalah sebagai *pemilih* dan bukan *penentu*. Allah telah menganugerahkan akal kepada manusia sehingga ia dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, lalu mengutus Rasul-Nya agar dapat memberikan petunjuk kepada manusia tentang apa yang diperintahkan dan dilarang Allah.[12] Jabariyah dalam hal ini berpendapat bahwa manusia ditentukan secara mutlak dan bukan pemilih. Semua yang melekat dalam dirinya, upaya dan perbuatannya merupakan ciptaan Allah.

(b) Melihat Allah

Dalam hal ini, terjadi perbedaan pendapat antara *al-Asy'ari* dan kelompok ortodoks ekstrim, terutama *Dzâhiriyah* dan *Mu'tazilah*. Kaum *Dzâhiriyah* berpendapat bahwa Allah bisa dilihat dan Allah bersemayam di Arsy'. Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah tidak mungkin dilihat di dunia maupun di akhirat. Sementara Al-Asy'ari berpendapat bahwa Allah dapat dilihat di akhirat, tetapi dengan tata cara yang tidak dapat diketahui secara logika dan hanya Allah-lah yang mengetahuinya. Sebagaimana ilmu tentang keadaan akhirat yang gaib, juga tidak dapat diketahui oleh siapapun. Al-Asy'ari menambahkan bahwa Allah dapat (*jâiz*) dilihat oleh para mukmin di dunia dan wajib terlihat bagi para mukmin yang masuk surga-Nya.

(c) Allah dan sifat-sifat-Nya

Al-Asy'ari dihadapkan pada dua pandangan ekstrim: kelompok *Mujâsimah* (antropomorfis) dan kelompok *Musyabbihah*. Kedua-duanya berpendapat bahwa Allah mempunyai semua sifat yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan al-Hadits, dan sifat-sifat itu harus dipahami menurut arti harfiyahnya. Sementara kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa sifat-sifat Allah tidak lain adalah esensi-esensi-Nya.[13] Sedangkan Al-Asy'ari berpendapat bahwa sifat-sifat Allah bukanlah esensi-Nya, juga bukan berarti keluar dari esensi-Nya. Ia memiliki sifat yang melebihi segalanya dan berdiri bersama dengan zat itu sendiri tanpa ada satupun yang dapat menyetarakan-Nya.[14]

(d) Akal dan Wahyu serta Kriteria Baik-Buruk

Al-Asy'ari dan Mu'tazilah sama-sama mengakui pentingnya akal dan wahyu, tetapi mereka berbeda dalam menghadapi persoalan yang memperoleh penjelasan kontradiktif dari akal dan wahyu. Al-Asy'ari mengutamakan wahyu, sementara Mu'tazilah mengutamakan akal.[15] Dalam menetukan baik-buruk, juga terjadi perbedaan pendapat di antara mereka. Al-Asy'ari

berpendapat bahwa baik-buruk harus berdasarkan wahyu, sedangkan Mu'tazilah mendasarkan pada akal.[16]

(e) *Qadîm*-nya Al-Qur'an

Mu'tazilah mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluq, dan karena itu dia tidak *qadîm* alias *muhdits* (baru). Sedangkan Hambali tidak memberikan argumen apapun selain menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah *qadîm* (terdahulu alias abadi). Ia adalah kalam Allah yang tidak diciptakan (bukan makhluk). Madzhab Hambali menolak segala bentuk penambahan atau perincian yang berkaitan dengan keberadaan Al-Qur'an. Pendapat Hambali ini berbeda dengan Al-Zahiriyah yang memberi rincian bahwa semua huruf, kata dan bunyi Al-Qur'an adalah *qadîm*. Untuk mendamaikan kedua pandangan yang saling bertentangan itu, Al-Asy'ari mengatakan bahwa walaupun Al-Qur'an terdiri atas kata-kata, huruf dan bunyi, semua itu tidak melekat pada esensi Allah dan karenanya tidak *qadîm*.[17]

(f) Keadilan Tuhan

Al-Asy'ari dan Mu'tazilah sama-sama berpendapat bahwa Allah adil. Mereka berbeda dalam memaknai keadilan Allah. Al-Asy'ari tidak sependapat dengan Mu'tazilah yang *mengharuskan* Allah berbuat adil sehingga Dia harus menyiksa orang yang salah dan memberi pahala kepada orang yang berbuat baik. Menurutnya, Allah *tidak memiliki keharusan* apapun karena Dia adalah Penguasa Mutlak. Dengan demikian, tampak jelas bahwa Mu'tazilah mengartikan keadilan Allah dalam perspektif manusia, sedang Al-Asy'ari memaknainya dari visi bahwa Allah adalah Pemilik Mutlak.[18]

(g) Kedudukan Orang Berdosa

Menurut Al-Asy'ari, mukmin yang berbuat dosa besar adalah mukmin yang fasik, sebab iman tidak mungkin hilang karena dosa selain kufur. Al-Asy'ari menolak ajaran "posisi tengah" (*baina al-manzilataini*) yang dianut Mu'tazilah. Menurut, Al-Asy'ari keimanan merupakan lawan dari kekufuran. Jadi predikat akidah seseorang haruslah salah satu di antaranya. Sementara Mu'tazilah beranggapan bahwa orang yang berdosa besar akan berada di antara dua posisi.[19]

3. Kritik atas Teologi Islam Klasik

Bahasan doktrin teologi Islam klasik *trend*-nya adalah teosentris. Tuhan dan ketuhanan (*theos*) menjadi inti teologisnya. Perumusan diskursusnya sebagai struktur religiusitas yang "membela" Tuhan, bukan manusia. Untuk konteks zaman pertengahan Hijriyah, ketika era formatis Islam masih berlangsung, teologi teosentris masih menemukan signifikansinya. Namun, untuk konteks sekarang, ketika dunia telah bergerak maju kearah dunia modern dengan ditandai kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, merekonstruksi teologi Islam yang asalnya

membela Tuhan (teosentris) menuju keberpihakan kepada kemanusiaan (antroposentri) adalah suatu keniscayaan. Teologi antroposentrisme dimaksudkan sebagai kerangka pikir untuk memahami kenyataan sekaligus sebagai motivasi religius untuk bergerak mengubanya menjadi lebih baik.

Kritik terhadap Teologi Islam klasik telah banyak disuarakan oleh para pemikir Islam, salah satunya adalah Hasan Hanafi. Ia menawarkan rekonstruksi teologi Islam ke arah antroposentrisme. Menurut Hanafi, teologi Islam telah lama menyimpang dari misinya yang paling awal dan mendasar, yaitu *liberasi* atau *emansipasi* umat manusia. Rumusan klasik di bidang teologi yang kita warisi dari para pendahulu muslim tidak lebih dari sekumpulan diskursus keagamaan yang kering dan tidak punya kaitan apapun dengan fakta-fakta nyata kemanusiaan. Paradigma teologi klasik yang ditinggalkan para pendahulu hanyalah sebentuk *ajaran langit, wacana teoritis murni, abstrak-spekulatif, elitis* dan *statis*; jauh sekali dari kenyataan-kenyataan sosial kemasyarakatan. Padahal, semangat awal dan misi paling mendasar dari gagasan teologi Islam (tauhid) sebagaimana tercermin di masa Nabi SAW. sangatlah *liberatif, progresif, emansipatif* dan *revolutif*.[20]

Menurut Fazlur Rahman, teologi atau berteologi haruslah dapat menumbuhkan moralitas atau sistem nilai etika yang tertanam dan teraktualisasikan dalam perilaku manusia sehingga memiliki tanggung jawab moral, yang dalam Al-Qur'an disebut taqwa. Teologi dinilai mempunyai makna dalam agama apabila menciptakan fungsional dalam kehidupan beragama. Disebut fungsional jika teologi dapat memberikan kedamaian intelektual dan spritual bagi umat manusia serta dapat diajarkan pada umat.[21]

Dalam perspektif masyarakat modern dan postmodern, Islam harus mampu meletakkan landasan pemecahan terhadap problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, ketidakadilan, hak asasi manusia, ketidakberdayaan perempuan dan sebagainya. Teologi yang fungsional adalah teologi yang memenuhi panggilan tersebut, bersentuhan dan berdialok, sekaligus menunjukkan jalan keluar terhadap berbagai persoalan kemanusiaan.

Berangkat dari hal itu, Amin Abdullah berasumsi bahwa tantangan ilmu kalam atau teologi Islam kontemporer adalah isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme keberagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan sebagainya. Teologi, dalam agama apapun yang hanya berbicara tentang Tuhan (teosentris) dan tidak mengkaitkan diskursusnya dengan persoalan-persoalan kemanusiaan universal (antroposentris), memiliki rumusan teologis yang lambat laun akan menjadi mandul dan mati. Al-Qur'an sendiri hampir dalam setiap diskursusnya selalu menyentuh dimensi kemanusiaan universal.[22]

Teologi yang hidup untuk era sekarang seharusnya mampu berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang sedang berkembang. Teologi

yang berdialog dengan masa lalu tidak mampu memberi dampak posisitf bagi perubahan kehidupan. Karena itu, teologi Islam kontemporer harus mampu memahami perkembangan pemikiran manusia kontemporer yang diakibatkan oleh perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi.

Apabila kita analisis, terdapat tiga kelemahan yang terdapat dalam teologi Islam klasik. Diantaranya, *pertama*, persoalan manusia, alam dan sejarah. Selama ini, yang ditonjolkan oleh ilmu kalam klasik selalu saja pembahasan abstrak seputar eksistensi Tuhan, atribut-atribut-Nya, eksistensi malaikat, artikel-artikel eskatologis, kenabian, dan hal-hal teoritik lain yang tidak berkorelasi dengan kenyataan yang terjadi. Wacana ilmu kalam klasik tidak lagi mamiliki hubungan harmonis dengan kenyataan riil kemanusiaan. Hal ini merupakan distorsi besar-besaran terhadap sejarah dan ajaran Islam, karena sebelumnya teologi sangat lekat dengan antropologi.

Kedua, paradigma teologi Islam tradisional bersifat spekulatif, teoritik, elitik, statis dan kehilangan daya dorong sosial serta melawan ketidakadilan. Selama ini artikel-artikel teologi klasik hanya penuh dengan refleksi keimanan murni; menggambarkan keimanan sema-mata dan tidak berkaitan dengan kemanusiaan nyata. Gaya pembahasan seperti ini sangat berbahaya, sesuatu yang tidak memberi makna berarti dan bahkan hampa makna.

Ketiga, paradigma teologi klasik Islam sudah saatnya diperbaharui, dipahami ulang (rekonstruksi) dan dirumuskan kembali (reformulasi) dalam modelnya yang baru dan progresif, karena sudah tidak relevan dengan tuntutan modernitas, gerak sejarah dan dinamika perkembangan zaman.

Bertolak dari kelemahan-kelemahan ilmu kalam di atas, tampaknya dekonstruksi terhadap ilmu teologi klasik merupakan sebuah keniscayaan. Dekonstruksi tidak hanya berarti membongkar konstruksi yang sudah ada. Dalam dekonstruksi tetap diperlukan usaha-usaha yang mengiringinya, yaitu merekonstruksi apa yang seharusnya merupakan tuntutan baru. Tujuan *dekonstruksi adalah melakukan "demitologisasi"* konsep atau pandangan-pandangan yang ada, yang telah menjadi "teks sakral" dan mitos keilmuan dalam dunia Islam. Untuk mencapai itu, perlu dilakukan pembongkaran melalui gagasan kritis dan mendasarkan tipe rasionalitas yang seharusnya menjadi alas ilmu tersebut, serta secara modern menilai kembali wahyu sebagai gejala budaya dan sejarah yang komplek.

Pada titik ini, Hasan Hanafi melihat perlunya pergeseran paradigma dari yang bercorak tradisional, yang bersandar pada paradigma *logico-metafisika* (dialektika kata-kata), kearah teologi yang mendasarkan pada *paradigma "empiris"* (dialektika sosial politik). Teologi bukan tentang ilmu semata, tetapi menjadi ilmu kalam (ilmu tentang analisis kalam atau ucapan semata dan juga sebagai konteks ucapan, yang berkaitan dengan pengertian yang mengacu pada

iman). Jadi, *teologi juga merupakan antropologi dan hermeneutika*. Sebagai *hermenuetika, teologi berarti suatu teori pemahaman tentang proses wahyu dari huruf sampai ketingkat kenyataan, dari logos ke praktis, dan juga transformatika wahyu dari "pikiran" Tuhan kedalam kehidupan manusia*. Untuk itu, diperlukan *"kesadaran historis"* yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; *"kesadaran eidetik"*, yang menjelaskan makna teks menjadi rasional; dan *"kesadaran praktis"* yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretik tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhir dalam kehidupan manusia didunia.[23]

4. Lima Prinsip Teologi Epistemologi Hasan Hanafi

Dewasa ini objek pembahasan ilmu tauhid telah berubah, dari pembahasan tentang dzat, sifat, dan perbuatan Allah ke pembahasan tentang tanah air, kekayaan, kemerdekaan, kebudayaan, dan persatuan umat. Ada beberapa prinsip pengembangan ilmu Ushûluddin yang dipakai oleh Hassan Hanafi sebagai pegangan, yang disampaikan secara terserak-serak ketika ia mengkritik tulisan-tulisan ulama-ulama terdahulu, yang kemudian bisa dianggap sebagai formulasi akidah humanitarian dia, yaitu: *Pertama*, ilmu ushuluddin adalah ilmu yang memberikan kepada orang banyak konsepsi-konsepsi tentang alam dan motif-motif untuk berbuat. Ilmu ini merupakan alternatif satu-satunya bagi semua ideologi politik, terutama setelah gagalnya semua ideologi modernisasi sekuler, karena dogma-dogma keimanan yang menjaga jati diri masyarakat dan kepribadian nasional.[24] Karena itu, ilmu ini tidak hanya memerlukan pijakan dasar *aqliah*, melainkan juga pijakan dasar kenyataan. Tauhid harus dikaitkan dengan perbuatan, Allah dengan bumi, Zat Tuhan dengan kepribadian manusia, sifat-sifat Tuhan dengan nilai-nilai kemanusiaan, Kehendak Tuhan dengan kebebasan manusia, Kemauan Tuhan dan gerakan sejarah.[25]

Kedua, ilmu ini tidak dipelajari dengan tujuan mendapatkan sorga atau keselamatan dari neraka, melainkan untuk membela kepentingan umat, pembebasan tanah mereka, pembagian kembali kekayaan mereka secara adil dan merata, pelepasan kebebasan mereka dalam berbicara, berbuat dan berkeyakinan; penyatuan mereka dari keterkoyakan, penghentian keterbelakangan mereka, pengambalian mereka dari keterasingan ke jati diri, dan mobilisai anggota-anggota mereka. Balasan yang diharapkan hanyalah berjalannya kebudayaan setelah lama berhenti.[26]

Ketiga, ilmu hanya dihasilkan dari pengalaman, individual atau oleh orang banyak, yang mengungkapkan pengalaman keseluruhan generasi pada waktu tertentu dan dalam salah satu tahap sejarah. Obyektivitas ide tidak menghilangkan kehidupan pemikir, bahkan kehidupan dan pengalaman pemikir merupakan tempat ditemukan obyektivitas ilmu dan kemencakupannya.[27]

Keempat, akal dan kenyataan merupakan dasar penerimaan kebenaran. Pengetahuan mengenai yang benar dan yang salah tidak datang dari atas, melainkan dari perenungan atas data-data pemikiran dan kenyataan. Pengetahuan teoritis tidak merupakan anugerah, melainkan diperoleh melalui analisis rasional yang cermat terhadap ide-ide dan kenyataan dan dengan meneliti terjadinya berbagai peristiwa. Ini tidak berarti penolakan terhadap adanya ukuran-ukuran kebenaran dan garis-garis yang mengatur pemikiran. Ini semua ada, muncul dari tabiat akal sendiri, dan ditangkap dengan intuisi, tidak berasal dari luar. Jadi, sesuatu baru dikatakan benar, manakala akal telah menyelidiki dan membuktikannya dalam kenyataan bahwa itu memang benar.[28] Yang menjadi sandaran adalah penyelidikan bebas, keyakinan akan kemampuan umat untuk melakukan kreasi dan menyebarkan nalar pembaharuan dalam semua akidah.[29]

Kelima, yang mesti dilakukan sekarang bukanlah membela akidah, melainkan mengadakan bukti-bukti akan kebenaran internal akidah dengan jalan analisis rasional terhadap pengalaman-pengalaman kesadaran pribadi dan bersama, dan penjelasan atas jalan-jalan realisasinya untuk membuktikan kebenaran eksternalnya dan kemungkinan penerapannya di dunia. Kemuliaan ilmu ini tidak berasal dari obyeknya (Tuhan), melainkan dari bekasnya dan kemampuannya untuk menggerakkan manusia, memobilisasi orang banyak dan masuk dalam gerakan sejarah. Akidah adalah pusaka dari nenek moyang, revolusi adalah mobilisasi. Akidah adalah keyakinan manusia dan rohnya, revolusi adalah tuntutan masanya.[30]

Pada prinsipnya pengembangan akidah di sini tidak berarti bahwa kita menggantikan konsep tauhid dengan konsep bumi, atau mengganti konsep tentang *dzat* dan sifat Tuhan dengan konsep kebebasan dan HAM, atau mengganti konsep *developmentalism*. Tetapi, akidah menjadi titik tolak bagi studi tentang konsep baru seperti apa yang dikatakan Hanafi dengan 'penanaman' kekuatan tauhid dengan *iradah* manusia dengan cara memahami secara benar konsep *qadha* dan *qadar* sebagai unsur positif yang membangun. Di sini tradisi menjadi dasar pergaulan modern.[31]

5. Rekonstruksi Teologi Klasik

Signifikansi penghadiran suatu konstruk teologi yang bersifat transformatik dan membebaskan terletak pada tujuan utama disyari'atkan Islam. Esensi risalah Islam adalah revolusi kemanusiaan dan ide-ide pembebasan merupakan salah satu tema pokok dalam Islam. Ide-ide tersebut adalah *al-'adâlah* (keadilan), *al-musâwamah* (egalitarianisme, kesetaraan; persamaan derajat), dan *al-hurriyah* (kebebasan). Tiga ide tersebut dalam konteks teologi yang transformatif membutuhkan adanya rekonstruksi atau redefinisi makna teologi.

Selama ini teologi sekedar dimaknai sebagai suatu diskursus seputar Tuhan. Namun, dalam kerangka paradigma transformatif, teologi semestinya tidak

lagi dipahami semata-mata sebagai pemaknaan yang dikenal dalam wacana ilmu kalam klasik, yakni memahami Tuhan dengan sangat teosentris. Ia seharusnya dimaknai dan dipahami sebagai sungguh-sunguh ilmu kalam, ilmu tentang perkataan. Tuhan dalam hal itu tercermin dalam kata-kata-Nya, sebab person Tuhan tidaklah tunduk pada ilmu.[32]

Gagasan tentang reformasi (atau rekonstruksi) teologi tradisional diperlukan untuk mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan sesuai dengan perubahan konteks sosial politik yang terjadi. Teologi tradisional Islam lahir dalam konteks sejarah ketika inti sistem kepercayaan Islam, yaitu transendensi Tuhan diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya-budaya kuno. Teologi dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurnian iman. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan konsep-konsep tentang alam, manusia, masyarakat atau sejarah.

Sekarang ini konteks sosial politik telah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonialisasi. Karena itu, kerangka konseptualnya dibangun pada masa permulaan Islam, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern. Menurut Hanafi, sebagai ilmu perkataan, teologi merupakan ilmu tentang analisis percakapan, dan sebagai bentuk ucapan sekaligus sebagai konteks, ia adalah pengertian yang mendasarkan diri pada iman. Karena itu teologi, sebagaimana antropologi, juga bermakna ilmu-ilmu tentang manusia, merupakan tujuan perkataan sekaligus sebagai analisis perkataan. Hasilnya, teologi merupakan ilmu kemanusiaan dan bukan ilmu ketuhanan.[33]

Untuk menghasilkan teologis yang bercorak antroposentrisme, maka diperlukan redefinisi teologi dengan cara merumuskan ulang konsep-konsep (doktrinal) teologis agar sejalan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri. Pada prinsipnya, reformulasi ini merupakan suatu proses reflektif-kritis secara teologis yang berlandaskan hasil pemaknaan teks (Al-Qur'an dan Hadits) dan pemahaman konteks kekinian (realitas aktual-faktual). Dalam hal ini, setidaknya, terdapat tiga konsep teologis yang medesak direkontruksi agar berpihak pada paradigma antroposentrisme. Ketiga konsep tersebut adalah sebagai berikut:

(a) Konsep Tauhid

Pada dasarnya konsep ini merupakan doktrin pokok dalam keseluruhan teologi Islam klasik. Pada teologi Islam klasik terdapat dialektika antara kebebasan manusia, seperti digagas teologi-teologi rasional dan ketentuan mutlak diluar manusia (predestinasi Tuhan) sebagaimana diidekan teologi-teologi tradisional. Untuk memahami konsep tauhid yang lebih mengarah pada antroposentrisme, maka kita perlu melakukan redefinisi teologi tersebut. Menurut

Hanafi, gagasan tauhid tidak lagi dimengerti sebagai ajaran tentang keesaan Tuhan, melainkan dipahami sebagai *kesatuan pribadi manusia*, yang jauh dari perilaku dualistik, seperti *hipokrit* [munafik] dan perilaku oportunistik. Pikiran, perasaan, dan perkataan adalah identik dengan tindakan. Tauhid berarti pula *kesatuan sosial*, yaitu masyarakat tanpa kelas; tanpa kelas kaya dan miskin. Tauhid juga memiliki makna *kesatuan kemanusiaan* tanpa diskriminasi rasial apapun, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan antara masyarakat berkembang dan maju.[34]

Oleh sebab itu, tauhid harus dipahami dan diyakini sebagai penggambaran adanya *kesatuan ketuhanan*. Keyakinan atas kesatuan ketuhanan menghasilkan konsep selanjutnya yaitu *kesatuan penciptaan*. Dalam konteks sosial-horisontal, kesatuan penciptaan memberi suatu keyakinan adanya *kesatuan kemanusiaan*. Kesadaran teologis akan kesatuan kemanusiaan menegaskan bahwa *tauhid menolak segenap penindasan atas kemanusiaan*. Dalam konteks Islam, *kesatuan kemanusiaan* menghendaki adanya *kesatuan pedoman hidup* (Al-Qur'an dan Hadits) bagi orang-orang mukmin. Dengan demikian, tauhid secara konseptual memberi arahan kepada adanya *kesatuan tujuan hidup*, bergerak menuju muara tunggal, Allah SWT.[35]

Pemahaman tauhid sedemikian tidak hanya diarahkan secara *vertikal* untuk membebaskan manusia dari ketersesatan dalam bertuhan, tetapi juga secara *sosial-horisontal* dikehendaki berperan sebagai teologi yang membebaskan manusia agar terlepas dari seluruh anasir penindasan. Cita pembebasan manusia dari ketertindasan merupakan salah satu *'aqîdah ilâhiyah*. Elaborasi lebih jauh dari pemahaman tauhid semacam ini menuntut pula redefinisi terhadap entitas makna iman, nilai *kufr* dan sebutan kafir, dan pada akhirnya reposisi entitas makna Islam dan musim searah dengan kepentingan praksis pembebasan.

(b) Konsep Keadilan Sosial

Konsep keadilan merupakan doktrin yang diperbincangkan oleh teologi Islam kasik. Dalam diskursus teologi Islam klasik tema tersebut cenderung terfokus semata pada perbincangan soal-soal keadilan Tuhan (*al-'adl*). Konsep keadilan Tuhan yang diwacanakan oleh teologi Islam klasik terlalu membela Tuhan, padahal menurut Hanafi teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas. Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda.[36]

Berangkat dari situlah, maka konsep keadilan Tuhan (*al-'adl*) perlu direkontruksi dan redefinisi pada konsep keadilan sosial. Pengedepanan konsep ini bertolak dari kesadaran bahwa ketidakadian sosial (kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, ekploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi) merupakan produk dari suatu proses sosial lewat struktur dan sistem yang tidak

adil, yang terjadi antara proses sejarah manusia. Artinya realitas sosial yang tidak adil bukanlah takdir Tuhan (*predestination*) seperti umumnya diyakini teologi-teologi tradisional, melainkan hasil dari proses sejarah yang disengaja. Bukan pula hanya akibat "ada yang salah dalam bangunan mentalitas-budaya manusia", seperti keyakinan teologi-teologi rasional, melainkan imbas langsung dari diselenggarakannya sistem dan struktur yang tidak adil, eksploitatuf, dan menindas.

(c) Konsep Spiritualitas Pembebasan

Konsep ini merupakan konkretisasi dari proses refleksi kritis atas realitas manusia (umat) di satu sisi dan atas tujuan utama Islam sebagai agama pembebasan di sisi lain. Pembebasan dalam kerangka spiritualitas tidak hanya diarahkan pada struktur-sistem yang menindas, tetapi juga secara terus menerus pada upaya membebaskan manusia dari hegemoni wacana tertentu berupa produk pemikiran keagamaan tertentu.

Spiritualitas pembebasan secara khusus bertujuan agar aspek religius dari gagasan teologinya tidak hilang dan nilai-nilai trandensinya tidak terabaikan. Oleh sebab itu, selain menumpukan diri pada gagasan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, ia juga menekankan pada pemaknaan kontekstual dengan realitas kekinian. Akhirnya, di wilayah praktis, manifestasi teologi reformatif ini membutuhkan keterlibatan aktif dari kaum tertindas sendiri. Tanpa keterlibatan kelompok tertindas, bisa dipastikan teologi baru ini akan gagal menjadi motivasi religius yang betul-betul transformatif dan berdaya membebaskan. Pelibatan aktif mereka terlepas dari model gerakan apapun yang diambil.[37]

Dengan berteologi secara demikian, kita bisa mulai berharap munculnya realitas sosial kemanusiaan yang lebih mengembirakan. Teologi semacam ini menjadikan Islam sebagai entitas nilai maupun agama yang benar-benar hadir sebagaimana spirit aslinya sebagai agama yang membebaskan. Hal itu memungkinkannya hadir sebagai entitas yang berdaya melakukan pembebasan dan tidak justru memperkokoh diri sebagai institusi penindas. Melalui rekonstruksi teologis demikian, Islam sebagai entitas ajaran niscaya mengambil jalan "mengubah dunia untuk mengubah manusia" dan bukan "mengubah manusia untuk mengubah dunia".

C. Oksidentaslisme:[38] Proyek Tandingan Orientalisme

Studi tentang Barat dan hal-hal yang berkaitan dengannya, sebenarnya sudah diawali semenjak tahun-tahun pertama kebangkitan Islam. Tetapi, istilah oksidentalisme sendiri dalam khazanah keilmuan Islam baru muncul pada masa kontemporer bersamaan dengan munculnya buku Hasan Hanafi, *"Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb"*. Hal ini dapat dikatakan, secara istilah, oksidentalisme termasuk *trend* baru, meskipun gejala keilmuannya dalam berbagai bentuk studi kebaratan bukanlah hal baru.

Ada corak yang sangat berbeda antara studi kebaratan masa kontemporer dengan masa awal kebangkitan Islam. Sebelum masa kontemporer, yaitu antara paruh terakhir abad ke-18 hingga akhir abad ke-19 M yang disebut masa Kebangkitan Islam, studi kebaratan masih bersifat *analitis deskriptif*, yakni menjelaskan dan mempropagandakan Barat dan kebaratan dengan bertitik tolak dari sumber-sumber Barat dan Subjektivitas Barat. Seluruh aspek Barat dijelaskan dengan perspektif Barat. Studi kebaratan semacam ini hanya mempromosikan kehebatan-kehebatan Barat, sedangkan Timur dipandang sebagai masa lalu yang harus dibuang dan diganti dengan Barat. Barat dipandang dengan kaca mata Barat dan dilihat sebagai "guru" yang harus ditiru oleh Timur. Corak studi yang lebih memamerkan profil Barat pada awal abad ke-20 hingga sekarang sudah mulai ditinggalkan dan diganti dengan pola-pola studi yang bersifat kritis dan menggugat. Dalam hal ini, Barat tidak dipandang dengan perspektif Barat, tetapi dengan subjektivitas Timur. Informasi-informasi yang berkaitan dengan Barat dikritik dan dikaji dengan basis kultur Timur. Dari sini muncullah studi-studi kebaratan yang menandingi studi-studi ketimuran. Studi kebaratan yang dilihat dengan perspektif Timur akhirnya memunculkan ilmu-ilmu oksidentalisme yang diproyeksikan menandingi proyek orientaslisme. Itulah oksidentalisme yang diarahkan untuk menandingi proyek orientalisme yang akhir-akhir ini para penggeraknya sudah mengalami "perubahan kelamin" dengan berbagai nama yang lebih spesifik, seperti islamisis, indonesianis, *egyptis* dan nama-nama lain.

Topik yang digagas dalam oksidentalisme Hasan Hanafi cakupannya memang luas. Dalam konteks merancang bangunan paradigma sains Islam, pembahasannya lebih disederhanakan dalam dua bahasan utama: oksidentalisme versus orientalisme, dan proyek tandingan oksidentalisme.

1. Oksidentalisme Vs. Orientalisme

Sudah hampir tiga abad, dihitung mulai abad ke-18 hingga abad ke-20 M, hampir seluruh wilayah Islam (negeri-negeri yang mayoritas penduduknya muslim) di bawah kekuasaan Barat. Dengan melalui proyek kolonialisme yang disokong "kerja ilmiah" orientalisme, Timur yang *notabene* wilayah terbesar Islam dikendalikan Barat. Hegemoni Barat atas Timur lambat laun menjalar memasuki hampir semua lini kehidupan, mulai dari wilayah ilmu dan teknologi, politik, ekonomi hingga cara hidup dan berperadaban. Hegemoni ini tidak hanya mempengaruhi pola pikir dan cara berpolitik, tetapi juga gaya hidup orang-orang Timur.

Dalam perkembangan berikutnya, seiring dengan kebangkitan Islam, hegemoni Barat atas Timur menimbulkan reaksi dari orang-orang Timur. Pada awalnya, reaksinya bersifat emosional dan kurang diarahkan pada pembentukan proyek peradaban, termasuk membangun epistemologi alternatif, yang memiliki tujuan dan kerja ilmiah yang terprogram. Kebangkitan Islam yang dimaksudkan pada "era reaksionis" lebih diarahkan pada proyek-proyek rasionalisasi dan

modernisasi, yang tema-temanya justru diilhami oleh pikiran-pikiran Barat.[39] Reaksi yang diberikan malah memperkuat hegemoni Barat, karena kajian tentang kebaratan masih dilihat dengan perspektif Barat. Artinya: Barat dipandang sebagai contoh keberhasilan, dan karenanya harus diikuti. Pola reaksi yang demikian pada gilirannya menyeret dunia Timur pada arus westernisasi, bukan pada tujuan rasionalisasi dan modernisasi itu sendiri, sehingga Timur tetap masih dalam "penjara imperalisme" Barat, meski secara politik formal, sudah terbebas dari Barat.

Studi kebaratan yang demikian ini memiliki indikasi kelemahan karena di samping lebih menyuarakan resonansi Barat, juga tidak lepas dari bias dan subjektivitas Barat. Produk-produk intelektual yang dihasilkan merupakan hasil kepanjangan produktivitas Barat. Bermula dari latar belakang yang demikian, pada pertengahan abad ke-20 studi kebaratan diubah dan lebih diarahkan untuk mengkaji secara kritis hasil-hasil kerja orientalisme. Barat tidak lagi dipandang dari sisi Barat, tetapi dari subjektivitas Timur. Studi kritik atas Barat yang menjadi pijakan oksidentalisme lebih jauh dikembangkan untuk lebih giat membongkar kepalsuan Barat, terutama proyek orientalisme. Semenjak munculnya perspektif semacam ini, banyak buku yang mengupas dan menelanjangi Barat, baik yang ditulis "kaum fundamentalis Islam"[40] maupun "orang-orang kiri" yang anti Barat semacam Hasan Hanafi.[41]

Buku-buku yang ditulis pada periode "studi kritik atas Barat" hampir-hampir menyimpulkan bahwa (1) orientalisme adalah senjata penghancuran Barat atas Timur atau Islam (2) orientalisme tidak lain bentuk ekspresi dendam Barat kepada Timur, dan (3) karenanya studi orientalisme adalah studi untuk menciptakan opini negatif pada Timur.

Untuk lebih jelasnya, dalam bahasan ini, akan dikupas sejarah orientalisme sebelum mengetengahkan proyek oksidentalisme. Penulis akan menjelaskannya secara singkat kaitannya dengan latar belakang kemunculan oksidentalisme. Dengan demikian, perspektif yang ditampilkan adalah perspektif dialektik, yakni bersifat dikotomis.

(a) Orientalisme

Membahas orientalisme tidak mungkin meninggalkan Edward Said. Ia termasuk tokoh Timur paling *getol* yang menunjukkan bahwa orientalisme adalah ideologis dan tetap ideologis. Ia menggambarkan beberapa tema budaya yang menonjol yang terkandung dalam orientalisme dan menunjukkan bahwa tema-tema itu bukanlah akibat dari kejadian-kejadian di Timur, tetapi sebenarnya diskursus Barat yang fantastik. Orientalisme adalah *fragmen* diskursus Barat yang telah menjalani proses transformasi menjadi sebuah disiplin ilmu, yang kemudian diperalat oleh misi kolonialisme.[42]

Dalam buku "Orientalisme", Edward Said mengatakan bahwa berbagai macam ilmu pengetahuan tentang Timur (sejarah, geografi, linguistik, sastra, seni, antropologi, budaya dan agama) sarat dengan akumulasi konsep ideologi imperalis Barat. Menurut Said, berbagai pengetahuan tentang negeri-negeri Timur diciptakan Barat untuk memproyeksikan berbagai kecenderungan yang ada di Eropa yang sebenarnya tidak diinginkan oleh Timur. Timur yang dicitrakan primitif dipakai sebagai cermin pengontras untuk membesarkan citra Barat sebagai pelopor peradaban. Celakanya, mitos tentang Timur yang dikatakan primitif dimanfaatkan sebagai sarana pembenaran Eropa untuk melakukan kolonialisasi, menguasai, menjinakkan dan mengontrol negeri-negeri Timur yang diberi stigma "barbar".[43]

Lebih jauh lagi, Said menegaskan bahwa cacat formal orientalisme yang terpenting adalah *imputasinya* (sikap menyalahkan) atas anggapan karakter universal. Ini yang dilihat Said sebagai serangan besar Barat atas Islam dan kaum muslimin. Serangan untuk memaksa mereka menyesuaikan diri dengan peran-peran yang dipaksakan imperalisme Barat.[44] Dari sini kita harus bertanya, isu yang dimunculkan oleh pertanyaan tentang orientalisme adalah apakah kritik orientalis terhadap Islam (atau agama-agama lain non-Barat) benar-benar bertentangan dengan Islam, karena interpretasinya mempunyai pengaruh memenjarakan Al-Qur'an, bukannya meliberalkannya.

Bila kita merangkum saran Said untuk melawan ketundukan pada pengaruh Barat dan penolakannya terhadap perubahan yang dipaksakan Barat atas Timur, khususnya Islam, kita menemukan bahwa bagaimana seseorang dapat menjadi modern sekaligus liberal tanpa di-Barat-kan atau didominasi oleh Barat. Bertolak dari asumsi ini, kita menemukan korelasinya dengan proyek oksidentalisme Hasan Hanafi. Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa oksidentalisme diproyeksikan untuk menghadapi westernisasi yang pengaruhnya sangat luas. Pengaruh Barat atas Timur tidak hanya dalam lingkup budaya dan konsepsi orang Timur tentang alam dan kehidupan, tetapi juga mengancam kemerdekaan peradaban Timur, bahkan juga merambah gaya hidup sehari-hari. Istilah *westernisasi* sendiri, secara etimologis menurut Hasan Hanafi dapat diartikan sebagai sejenis *alienasi*, yaitu perubahan ego Timur menjadi orang lain, yakni manusia Barat.[45]

Semenjak orientalisme mencapai kematangannya dalam kekuatan imperalisme, Barat mengambil peran sebagai subjek penjajah yang memandang Timur sebagai pihak lain yang dijadikan objek jajahan. Dalam hal ini, orientalisme adalah pandangan subjektivitas Barat terhadap pihak lain yang bukan Barat. Barat adalah tuan yang menjadi subjek pengkaji terhadap Timur sebagai objek yang dikaji. Posisi dikotomis yang tidak berimbang ini, menurut Hasan Hanafi memunculkan superioritas dalam ego Barat, dan pada pihak lain menciptakan inferioritas dalam diri Timur.[46] Dari sini, para pengkaji Barat dan

kebaratan mempunyai alasan untuk mengkaji ulang Barat. Kajian tidak lagi dilandaskan pada perspektif Barat, sebagaimana yang digeluti para penggagas modernisme Islam atau kaum orientalis, tetapi dari perspektif Timur dengan basis kultur Timur pula. Dari sinilah muncul proyek-proyek peradaban yang bernafaskan oksidentalisme.

Tetapi, sebelum mengetahui lebih jauh proyek tandingan oksidentalisme, kita perlu mengetahui lebih dalam lagi mengapa orientalisme yang semula merupakan kajian-kajian murni tentang ketimuran, kemudian berubah dan dicurigai sebagai kaki tangan imperalisme. Dalam hal ini, kita perlu memahami transformasi internal orientalisme. Setidaknya ada empat tahapan penting dalam sejarah terbentuknya orientalisme sampai menjadi bagian dari mekanik imperalisme.

Pada tahapan awal terjadi dialog antara bangsa Barat dengan Timur (Islam), baik secara langsung maupun tidak. Beberapa bukti yang ditemukan W.M.Watt, menunjukkan bahwa penerjemahan karya-karya sarjana muslim ke dalam bahasa Latin bermula pada abad ke-9 M. Gerbert, yang pada tahun 999-1003M menjabat sebagai Paus adalah orang Eropa pertama yang mempelajari dan menerjemahkan sains berbahasa Arab.[47] Rintisan ini kemudian dilanjutkan generasi berikutnya, terutama setelah penaklukan kaum Kristen terhadap Toledo pada tahun 1085 M. Pada tahun ini hingga abad ke-14 M, terjemahan besar-besaran dijalankan. Raimundo, Uskup Besar Toledo memimpin gerakan terjemahan dengan membentuk sebuah tim yang didukung oleh Peter, Raja Spanyol.[48] Penerjemah lain yang juga sangat berjasa adalah Gerard. Ia seorang Italia yang datang ke Toledo dan bekerja di sana selama beberapa tahun. Ratusan terjemahan dianggap berasal darinya. Diduga bahwa ia bekerja dengan sebuah tim penerjemah yang di bawah kendalinya. Satu lagi tokoh penerjemah paling terkenal dari kalangan sarjana Yahudi yang bernama Ibnu Izra atau Abraham Judaeus. Ia menjadi tokoh penting gerakan terjemahan pada tahun-tahun berikutnya. Pada abad ke-13 dan ke-14 ilmu pengetahuan Yahudi yang diambil dari sarjana-sarjana Arab (muslim) berkembang pesat tidak hanya di Spanyol, tetapi juga di Perancis dan tempat-tempat lain. Dalam beberapa kasus, orang-orang Yahudi menjadi transmiter sains dan filsafat Arab, terutama sejak mereka sering bersinggungan secara dekat dengan para sarjana Kristen dari Eropa. Terjemahan meliputi karya-karya filsafat, matematika, kedokteran, botani, sejarah, dan berbagai ilmu pengetahuan lain.[49]

Tahapan berikutnya pada era pasca perang Salib. Pada era ini, para ilmuwan dan sarjana Barat yang menyertai "misi Salib" dengan leluasa berkenalan lebih dekat dengan sumber-sumber asli peradaban Islam. Pada akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16, dimulailah gerakan orientalisme yang sebenarnya. Pusat-pusat kajian keislaman dan ketimuran didirikan di kota-kota penting Eropa, seperti Oxford University di Inggris, Sorbonne University di

Perancis, dan Chicago University di Amerika, ketiga Perguruan Tinggi tersebut membuka program khusus tentang studi Islam dan ketimuran.

Kebangkitan Eropa, yang disusul ditemukannya bumi baru di wilayah Utara dan Asia Jauh, yang kemudian dikembangkan menjadi proyek imperalisme, mengubah wajah orientalisme. Studi tentang ketimuran yang semula murni berorientasi pada kajian keilmuan, pada masa kolonialisme berubah haluan menjadi bagian dari mata rantai proyek imperalisme. Pada era ini, di saat kekuatan politik dan militer Barat hampir mengungguli Timur, orientalisme menjadi pengawal dan pemandu setia para kolonialis Barat. Beberapa hasil studi yang telah dirumuskan para orientalis dijadikan alat Barat untuk memahami kondisi sosio-historis negeri-negeri jajahan atau yang belum dijajah, terutama negeri Islam. Pada tahapan inilah, studi ketimuran dimaksudkan untuk menguasai dan merampas hak-hak Timur melalui proyek kolonialisme. Timur tidak lagi menjadi objek keilmuwan, tetapi menjadi objek penjajahan dan eksploitasi Barat.

Memasuki abad ke-20, negeri-negeri Timur satu per satu terlepas dari penjajahan Barat. Pada masa ini, seiring dengan melemahnya kekuasaan kolonialisme, kekuatan orientalisme juga mulai menyusut. Apalagi setelah penulis-penulis Timur berhasil membongkar kepalsuan studi para orientalis, seperti Bassam Tibi, Tibawi, Muhammad Ghazali, Sayid Qutub, Edward Said dan beberapa penulis lain yang berhaluan Islam garis keras.[50] Semenjak kepalsuan mereka terbongkar, orientalisme tidak lagi menjadi karier yang membanggakan. Posisinya berbalik dari kekuatan pengkaji menjadi objek yang dikaji atau dari subjek yang meneliti menjadi sasaran kritik. Bahkan, di berbagai perguruan tinggi di negara-negara Timur bagian Asia Tenggara, termasuk di IAIN dan ISTAC-IIUM,[51] studi tentang orientalisme dibuka. Pada era ini, gerak orientalisme mati dan “bangkainya” diteliti. Karya-karya mereka dibedah dan banyak sarjana muslim menemukan kebusukan mereka.

Pada tahun-tahun berikutnya pasca era kolonialisme dan setelah ditemukan kelemahan-kelemahan studi para orientalis, kajian orientalisme semakin ditingkatkan, yang kemudian mengilhami studi lebih lanjut tentang Barat. Tahun-tahun pertama corak studinya dilihat dengan perspektif Barat, yang kemudian beralih ke perspektif non-Barat. Artinya: dalam perkembangan terakhir, studi tentang Barat tidak lagi dilihat dari subjektivitas Barat, tetapi dari subjektivitas Timur. Kematian orientalisme melahirkan studi tandingan tentang Barat yang dimunculkan dari Timur, yang kemudian mengantarkan kelahiran oksidentalisme. Dengan demikian, secara tidak langsung, orientalisme juga ikut melatarbelakangi kemunculan oksidentalisme, meskipun kemunculan orientalisme sendiri tidak lepas dari pengaruh dominasi Timur atas Barat di masa lima abad sebelum zaman Pertengahan. Dialektik Timur-Barat mengalami siklus balik. Dari Timur ke Barat, kemudian kembali ke Timur setelah paradigma superioritas Barat runtuh. Inilah awal sejarah gemilang bagi Timur yang harus dimulai sekarang.

(b) Oksidentalisme

Sebagaimana telah disinggung di muka, studi tentang Barat secara umum terbagi dalam dua kecenderungan. *Pertama*, kajian *deskriptif-informatif* yang titik tekannya pada telaah informasi budaya Barat. Kajian semacam ini bukan memperkuat posisi tawar Timur, tetapi justru melanggengkan dominasi Barat atas Timur, sehingga Timur tetap termarginalkan. *Kedua,* kajian *kritik-analitis* yang intinya melihat Barat dengan subjektivitas Timur. Muatan telaah kritiknya lebih banyak daripada informasi, sehingga Barat tidak diposisikan sebagai bangsa super. Meskipun studi tentang kebaratan sudah berlangsung cukup lama, bahkan dalam tradisi Timur memiliki akar historis yang panjang, bukan berarti seluruh studi tentang Barat dinamakan oksidentalisme. Karena oksidentalisme dimaksudkan untuk membebaskan Timur dari dominasi Barat, maka berbagai studi tentang kebaratan yang tidak menciptakan efek pembebasan tidak disebut oksidentalisme. Kemudian apa yang dimaksud oksidentalisme?

Secara leksikal, oksidentalisme berarti studi tentang hal-hal yang berkaitan dengan Barat, yang meliputi ilmu pengetahuan, budaya, sosial-politik, agama dan berbagai aspek kehidupan lain yang terdapat di Barat.[52] Dengan demikian, oksidentalisme memiliki implikasi menentang dan menangkis *westernisasi*. Westernisasi menurut Hasan Hanafi berarti proses *alienasi* subjek diri kepada subjek lain. Orang yang terbaratkan adalah orang yang teralienasi dari budayanya sendiri.[53] Ia terasing di "kandang" budayanya sendiri karena otak dan perasaannya sudah kemasukan ide-ide Barat. Dalam westernisasi terdapat cengkeraman kolonialisme dan ini harus dihilangkan dengan kekuatan oksidentalisme.

Sebagaimana Barat yang pernah menjalin kontak dengan Timur di masa pra kebangkitan Eropa, Islam (Timur) juga telah mengawali kontak budaya dan ilmu dengan Barat klasik. Kontak pertama kira-kira terjadi pada masa Abbasiyah dan berlangsung hampir tiga abad. Dalam perkembangan selanjutnya, kontak ini kemudian menjadi alasan historis untuk melahirkan kembali proyek oksidentalisme. Hal ini menunjukkan bahwa praktek oksidentalisme sebenarnya pernah terjadi dalam dunia Islam, yaitu pada masa peradaban Islam klasik. Praktek oksidentalisme masa lampau diposisikan sebagai akar sejarah untuk membangun peradaban Timur yang berbasis kultur Timur. Akar sejarah itu pula yang menjadi sumber inspirasi untuk mewujudkan ilmu-ilmu oksidentalisme. Akar ini berpangkal pada Islam ketika bersinggungan dengan Yunani kuno.

Pada era ini, ketika Islam memiliki kekuatan politik dan ekonomi yang mapan (kuat), Islam yang diposisikan sebagai pihak Timur adalah subjek pengkaji yang memiliki kemampuan meneliti, menelaah dan merekonstruksi peradaban Yunani kuno atau disebut Barat. Kajian oksidental yang ditempuh dengan melalui beberapa tahapan, yang oleh Hasan Hanafi diperiodesasikan dalam tujuh tahapan. Tujuh tahapan itu, yang merupakan proses pembentukan oksidentalisme klasik, adalah sebagai berikut.

Pertama, melakukan penerjemahan tekstual atas karya-karya Yunani. Beberapa buku peninggalan para filsuf Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab tanpa dikritik.[54] Tahapan berikutnya disusul terjemahan kontekstual. Pada tahapan kedua ini, para sarjana muslim yang melakukan penerjemahan lebih mementingkan makna daripada teks, atau dalam teori terjemahan dikategorikan terjemahan yang berpihak kepada bahasa sasaran, yakni bahasa Arab.[55] Pengalihan makna dari bahasa sumber (bahasa Yunani) ke dalam bahasa sasaran (bahasa Arab) mengikuti struktur makna dan bahasa Arab. Dalam hal ini intervensi penerjemah ikut bermain.

Tahapan berikutnya adalah memberikan komentar dan berbagai penjelasan atas teks-teks asing.[56] Banyak buku peninggalan Yunani yang diberi komentar, bahkan komentarnya lebih jelas dan kuat, seperti Risalah *al-Madînah al-Fadlîlah*, karya al-Farabi yang mengomentari buku Plato. Tahapan ketiga ini dimatangkan dengan tahapan meringkas.[57] Yakni, buku-buku Yunani diringkas dan sering kali diberi judul baru. Setelah menguasai betul berbagai karya filsafat (filsafat dalam perspektif meliputi berbagai cabang ilmu, seperti sejarah, politik, etika, kedokteran, logika, matematika dan fisika, bahkan masalah-masalah ketuhanan) tanpa harus teralienasi dari budayanya sendiri (Timur), para sarjana muslim kemudian mulai membuat karangan sendiri.[58] Tidak sedikit karya-karya ilmiah dalam berbagai bidang keilmuan dihasilkan oleh mereka, seperti *al-Syifâ'* dan *al-Qanûn fî al-Thibbi* karya Ibnu Sina, *Kitâb al-Nafs* dan *Risâlah al-Wada'* karya Ibnu Bajah, dan *Hayy bin Yaqzhan* karya Ibnu Thufail.[59]

Kemampuan membuat karya sendiri melahirkan sikap kritis dan dinamis. Mereka di samping berhasil menguasai karya-karya lain, menciptakan karya sendiri, juga mampu melihat beberapa kelemahan karya-karya Yunani. Pada tahapan ini pasca menciptakan karya tulis sendiri, para sarjana muslim memberikan kritikan pada karya-karya asing. Tahapan ini pada akhirnya mengantarkan mereka pada kemampuan menolak. Artinya: mereka mempertanyakan budaya asing (Yunani) yang selama ini mereka pelajari. Inilah embrio oksidentalisme klasik yang mengilhami kelahiran kembali oksidentalisme kontemporer. Itulah yang menjadi alasan Hasan Hanafi mengatakan bahwa oksidentalisme memiliki akar sejarah yang sangat dalam.[60] Akar ini berasal dari pohon peradaban Islam. Karena itu, umat Islam harus membangun kembali oksidentalisme sebagaimana generasi mereka terdahulu. Tentu bangunan oksidentalisme dibentuk dengan *setting* sekarang. Artinya: dalam kultur modern dan posmodern.

2. Proyek Tandingan Oksidentalisme

Sebagaimana diakui sendiri oleh tokoh oksidentalisme, Hasan Hanafi, bahwa oksidentalisme memang merupakan tandingan orientalisme. Jika orientalisme diproyeksikan untuk menguasai, mengendalikan dan mengeksploitasi

Timur, maka oksidentalisme adalah proyek pembebasan Timur dari hegemoni Barat.[61] Oksidentalisme yang diorientasikan menandingi orientalisme merupakan proyek peradaban yang perlu mendapatkan perhatian serius dari semua kalangan. Setelah Barat melancarkan serangan imperalisme kedua pasca pembebasan tanah air dari imperalisme pertama, proyek oksidentalisme semakin penting. Dewasa ini, sehari-hari kita disuguhi persoalan-persoalan yang mengganggu pikiran kita, mengapa gerakan pembebasan tanah air yang berhasil melepaskan bangsa-bangsa Timur dari penjajahan Barat, tetapi gagal mempertahakan kemerdekaan politik, ekonomi, kebudayaan dan pemikiran? Mengapa pula setelah memperoleh kemerdekaan, negara-negara Timur masih saja mengikuti Barat dalam hampir semua lini kehidupan, bahkan dalam cara berpakaian pun. Pembangunan dan kemajuan yang hendak diraihnya, termasuk proyek modernisai harus mengikuti *setting* Barat. Inilah yang disebut alienasi atau penjajahan kultutal Barat atas Timur.

Bertolak dari asumsi di atas, maka tugas utama oksidentalisme adalah membebaskan Timur dari hegemoni Barat, menanggalkan superiotas Barat dan melucutinya dari anggapan budaya universal, mengembalikan Barat pada wilayah geografis dan *setting* budayanya, dan tidak membiarkan Barat menuhankan atau dituhankan sebagai "berhala" yang harus disembah. Dengan demikian, menghapus Eropa-sentrisme merupakan misi terpenting oksidentalisme. Sedangkan bagi pihak Timur, misi ini membawa implikasi membangun rasa percaya diri pada Timur ketika berhadapan dengan Barat, mengurai rasa inferior dalam ego Timur dan menata kembali bangunan peradaban Timur dalam *setting* sekarang dengan perpaduan unsur klasik dan modern.

Tidak dapat dipungkiri, proyek ini sangat mungkin ditumpangi emosi balas dendam. Tetapi, jika studi yang dijalankan tetap didasarkan pada kesadaran murni dan orisinalitas, baik yang berkaitan dengan data maupun pengkajinya sendiri, bahaya balas dendam mungkin dapat dihilangkan, setidaknya diminimalisir. Kita perlu berlatih melihat Barat dengan perspektif Timur, dan cara pandang seperti ini tidak mungkin dilakukan tanpa menyertakan subjektivitas Timur. Makna subjektivitas di sini meliputi kultur, *setting*, warisan sejarah, karakter nalar dan jiwa masyarakat Timur, dan kepercayaan (agama) yang dianut. Seluruh perangkat subjektivitas dipakai untuk melihat, menganalisa, membedah dan merekonstruksi objek di luar diri subjek. Dalam hal ini, Barat diposisikan sebagai objek.

Hubungan Barat dan Timur yang selama ini timpang dan lebih memposisikan Barat sebagai budaya sentral perlu diubah. Hasan Hanafi menerangkan bahwa sepanjang satu setengah abad, umat Islam hanya mampu menerjemahkan, mempublikasikan dan menafsirkan khazanah Barat tanpa mengambil sikap yang pasti dan jelas. Artinya: sikap yang menguntungkan bagi Timur. Posisi kita sebagai orang Timur hingga sekarang (akhir abad ke-20) tidak

beranjak dari posisi transformatif. Era terjemah bagi kita masih belum berakhir, atau dengan kata lain, posisi kita di hadapan Barat hanya sebagai penyampai teori. Seolah-olah di Barat terdapat sekumpulan gudang ilmu untuk ilmu; atau seolah-olah di sana ada sebuah ilmu yang dipindahkan dari suatu lingkungan ke lingkungan lain yang bukan realitasnya. Betapa mudahnya seorang penerjemah dan penyampai teori menjadi seorang pemikir dan budayawan. Ketika seseorang menerangkan buku tentang sastra Afrika modern umpama, bukan berarti ia ahli sastra Afrika. Ia tidak lebih seorang transmiter, seseorang yang hanya memindahkan ilmu yang sekiranya dapat dimanfaatkan dalam lingkungan baru. Itulah gambaran posisi kita di hadapan Barat.[62]

Posisi sebagaimana dijelaskan di atas harus diubah. Mengubahnya dengan menjadikan Barat sebagai objek yang dikaji secara kritis dengan perspektif Timur. Pengubahan posisi atau revolusi berbalik mengakhiri peran orientalisme, yang kemudian digantikan oleh oksidentalisme. Di sinilah letak tandingan oksidentalisme dalam menghadapi orientalisme Barat. Tetapi, reposisi hubungan antara Barat dan Timur tidak mungkin dijalankan jika tidak dilaksanakan dengan perencanaan yang matang. Oleh sebab itulah, untuk mencapai tujuan ini, Hasan Hanafi menyusun beberapa tahapan kerja sampai tersusun ilmu-ilmu oksidentalisme yang lengkap.

Pertama adalah penguasaan budaya Barat, mulai dari masa pembentukan, keemasan dan keruntuhannya. Beberapa informasi yang berkaitan dengan proses pembentukan budaya Barat dikaji, diteliti, dan dikritik, yang kemudian disarikan. Penguasaan ini tentu akan melahirkan kesadaran pada ego Timur bahwa Eropa adalah bagian dari mata rantai sejarah manusia sebagaimana bangsa-bangsa Timur, termasuk kaum muslimin. Barat bukanlah ras unggul yang memiliki keunggulan budaya dan sejarah tersendiri. Sejarah Barat bukan pula sejarah khusus yang terpisah dari sejarah manusia.[63] Artinya: Barat bukanlah keturunan dewa yang memiliki keistimewaan-keistimewaan tersendiri yang lepas dari sifat kemanusiaan pada umumnya. Langkah kedua ini mampu membangun rasa percaya diri pada ego Timur, sehingga meskipun bersinggungan dengan Barat, tidak sampai teralienasi ke dalam ego Barat.

Langkah ketiga adalah mengembalikan budaya Barat pada wilayahnya sendiri, dan kemudian menjalin hubungan yang setara dengan bangsa manapun, termasuk dengan Barat.[64] Dialog yang dibangun tidak didasarkan prinsip-prinsip dikotomik, tetapi kesejajaran. Dalam hal ini tidak dikenal budaya unggul dan marginal atau bangsa super dan inferior. Seluruhnya dalam posisi sama, seimbang dan masing-masing memiliki keistimewaannya sendiri-sendiri. Keistimewaan Barat tidak dapat diukur atau dibandingkan dengan yang dimiliki Timur, tetapi dengan ukuran budayanya sendiri. Begitu juga dengan bangsa-bangsa lain.

Langkah berikutnya adalah menghapus mitos budaya universal yang selalu dilekatkan pada Barat dan Timur harus mencontohnya. Setiap bangsa memiliki

budaya tersendiri dan mengandung kekhasan tersendiri pula.[65] Kekhasan yang dimiliki suatu bangsa tidak dapat diuniversalkan, apalagi dipaksakan sebagai budaya global yang harus diikuti. Upaya menguniversalkan sama hal memutlakkan sesuatu yang hakikatnya bersifat parsial, dan upaya ini dapat diartikan penjajahan.

Apabila langkah-langkah pembebasan berhasil diwujudkan dan semua bangsa dapat berdiri sejajar, Timur dan Barat dalam posisi yang seimbang, maka sejarah dunia memerlukan penyusunan ulang. Dalam penyusunan ulang, Barat diletakkan secara proporsional, tidak dilebihkan atau dikurangi.[66]

Setelah peta dunia diubah dan sejarah berhasil disusun ulang, masing-masing bangsa, khususnya bangsa Timur, meraih dan membangun kebebasan yang sebenarnya. Logika yang melandasi proyek pembangunan oksidentalisme adalah "Aku tidak teralienasi atau aku tidak ternafikan atau tidak ter-*la ilaha*-kan, dan karenanya aku ada atau aku terafirmasikan atau ter-*illa Allah*-kan". Dialek negasi-afirmasi dalam proses pembangunan oksidentalisme tercermin dalam kalimat tauhid *lâ ilâha illa Allâh*. Artinya: proses awal adalah proyek pembebasan atau penafian alienasi. Dalam hal ini, hal yang dinafikan adalah westernisasi dan ideologi superioritas Barat atau Eurosentrisme. Penafian memunculkan ego Timur. Proses berikutnya adalah pengadaan atau afirmasi ego. Dalam proses kedua, hal yang diafirmasikan adalah subjektivitas Timur dalam *setting* kontemporer. Makna afirmasi yang tercakup dalam kalimat *illa Allâh* meliputi makna pembangunan, penyusunan ulang, rekonstruksi atau menjadikan Timur berdiri dengan subjektivitasnya sendiri.

D. Penutup

Bahwa formulasi akidah antroposentrisme (humanitarian) Hasan Hanafi dibangun atas semangat bagaimana agar akidah yang diyakini umat bisa menjadi pendorong dalam melakukan aktivitas hidup. Akidah dibangun atas semangat membela manusia. Bukan membela Tuhan. Kemuliaan akidah tidak berasal dari obyeknya (Tuhan), melainkan dari bekas dan kemampuannya untuk menggerakkan manusia, memobilisasi orang banyak dan masuk dalam gerakan sejarah. Akidah adalah *turâts* dari nenek moyang, sedangkan revolusi adalah mobilisasi. Akidah adalah roh manusia, sedangkan revolusi adalah tuntutan masanya.

Menghadirkan rekontruksi teologi Islam klasik yang mengarah pada *trend teosentrisme* ke arah *antroposentrisme* merupakan keharusan. Hal ini dilatari kondisi faktual umat Islam yang hingga saat ini masih terpuruk di berbagai bidang kehidupan dan mandulnya beragam paradigma teologi yang dianut umat Islam. Sasaran antaranya untuk memotivasi berlangsungnya proses transformasi sosial. Redefinisi teologi Islam klasik menuju teologi Islam yang transformatif akan memberikan signifikansi bagi kesadaran teologis umat yang kritis dalam melihat

teks (Qur'an/Hadits, ide-ide kemanusiaan) dan konteks kekinian. Pada saat berbarengan ia berpotensi pula menjadi motivasi reigius bagi umat untuk melakukan transformasi. Upaya pelahiran kesadaran teologis antroposentrisme, setidaknya, disebabkan dua kepentingan utama. *Pertama*, dilevel wacana pemikiran keagamaan ia akan mengurai stagnasi wacana intelektual Islam. *Kedua*, di level praksis ia akan memposisikan diri sebagai motivasi religius yang membebaskan bagi umat dalam melakukan perlawanan terhadap struktur dan sistem penindasan yang melahirkan ketidakadilan, kemiskinan, keterbelakangan, diskriminasi, dehumanisasi, dan sejenisnya. Pada saat yang sama ia akan melahirkanpemahaman bahwa realitas tidak manusiawi itu berlangsung bukan lagi bersifat individual atau apalagi merupakan sesuatu yang sudah dipastikan, seperti pemahaman teologi tradisional, melainkan sudah bersifat sosial, tercipta oleh struktur-sistem yang memang menghendaki demikian.

Setelah membenahi kondisi internal umat Islam, reformasi diarahkan keluar dari diri dengan tetap berpijak pada teologi antroposentrisme. Proyek keluar disebut *oksidentalisme*. Proyek *oksidentalisme* ini sering dituding sebagai "proyek utopis", yang muncul dari masyarakat pinggiran yang sering mengalami kekalahan. Ketertindasan yang lama cenderung memunculkan angan-angan utopis, termasuk oksidentalisme ini. Meskipun gagasan-gagasan yang disuguhkan dibangun atas dasar analisa realitas dengan upaya optimal untuk objektif, masih saja bangunan diskursusnya kental dengan ideologi pembebasan. Apakah ini salah? Persoalannya bukan terletak pada salah-benarnya, dan perspektif ini bukan berarti tidak penting, tetapi apakah sudah waktunya kita melakukan konfrontasi terbuka melawan Barat, yang dalam realitasnya kita jelas-jelas terjajah, bahkan masih bergantung pada Barat.

Catatan:

[1]Hassan Hanafi lahir di Kairo, Mesir, pada 13 Februari1935. Keluarganya berasal dari Banu Swaif, salah satu provinsi di Mesir bagian selatan. Mereka kemudian pindah ke Kairo. Kakeknya berasal dari al-Maghrib (Maroko), sedangkan neneknya dari Kabilah Bani Mur, Mesir. Pada usia lima tahun, Hassan Hanafi mulai menghapal Al-Qur'an dibawah bimbingan Syaikh Sayyiddi al-Banhawi kompleks bab al-Sya'riyah, pinggiran kota Kairo bagian Selatan. Pendidikan dasarnya diselesaikan selama lima tahun di Madrasah Sulayman Ghawishn di Bab Al-Futuh. Setamat dari sekolah itu, ia melanjutkan sekolah pendidikan guru Al-Mu'allimin. Namun, ketika hendak memasuki tahun kelima, tahun terakhir pendidikan, ia pindah mengikuti jejak kakaknya ke sekolah Silahdar. Sekolah barunya itu berada di komplek Al-Hakim. Di sekolah itu pula Hassan Hanafi banyak belajar bahasa asing. Pendidikan menengah atasnya ditempuh di Sekolah Menengah Atas Khalil Agha.

Pada Tahun 1948, Hassan Hanafi mencoba mendaftarkan diri ke Organisasi Pemuda Islam (*Jam'iyah Syubban al-Muslimin*) untuk bergabung dengan prajurit sukarelawan yang membantu perjuangan bangsa Palestina melawan kaum Zionis. Namun permohonannya ditolak karena usinya terlalu muda. Gagal ikut berjuang di Palestina, Hanafi menyalurkan semangat

revolusionernya kedalam gerakan-gerakan politik-keagamaan. Ia berkenalan dengan pemikiran dan aktivitas *Ikhwan al-Muslimin* (*Moslem Brothers*) di Khalil Agha. Pada tahun 1952 ia tercatat sebagai anggota resmi gerakan itu. Ketika menjadi mahasiswa di Universitas Kairo, Hassan Hanafi terus terlibat aktif dalam berbagai aktivitas *Ikhwan* hingga organisasi itu dilarang oleh Pemerintah Mesir. Tahun 1952 adalah tahun transisi bagi Hassan Hanafi, perpindahan jenjang pendidikan dari pendidikan menengah atas menuju bangku kuliah. Saat itu ia harus memilih antara pendidikan sains atau pendidikan sastra; antara ilmu eksakta atau filsafat. Hassan Hanafi memilih keduanya. Ia memilih eksakta karena ia menyukai matematika. Ia juga memilih filsafat, karena ia menemukankebebasan berpikir di dalamnya. Ia pernah mengikuti lomba karya tulis tentang orientasi Filsafat, dan ia menjadi juara satu dalam lomba itu.

Selain ilmu eksak dan filsafat, ia juga gemar seni lukis dan musik, bahkan pernah memenangkan lomba melukis. Raja Farouk adalah tokoh yang pernah ia lukis. Dalam diri Hassan Hanafi ternyata berpadu minat dan bakat dalam seni lukis, musik, logika dan filsafat. Pada musim panas Juli 1952 terjadi peristiwa penting dalam sejarah pergerakan politkdi Mesir. Peristiwa itu kemudian dikenal dengan nama “Revolusi Juli” – suatu revolusi yang telah merubah konstelasi sosial, politik, cultural dan agama. Revolusi itu telah mengubah bentuk pemerintahan Mesir dari Monarki-Kerajaan menjadi Republik-Demokrasi. Revolusi Juli dijadikan sebagai titik awal untuk membahas pergulatan pemikiran dan pergolakan politik dalam kaitannya dengan agama di Mesir. Menurut Hassan Hanafi, di Mesir tidak ada gerakan politik yang revolusioner dan mempunyai koordinasi organisasi yang baik dan murni selain Al-Ikhwan al-Muslimun. Umumnya organisasi politik dihuni oleh orang-orang munafik dan hipokrit. Selain *Ikhwan*, di Mesir saat itu ada Partai *Hay’ah al-Tahrir* (Gerakan Pembebasan), Partai *Wafd* dan partai yang berhaluan Sosialis-Marxis. Sewaktu aktif di organisasi Ikhwan, ia mengkoordinir Persatuan Pelajar Mesir. Ketika terjadi perundingan antara Inggris dan Mesir tentang Terusan Suez pada bulan Maret 1954, *Ikhwan* tidak setuju dan mengkritik dengan keras hasil perundingan itu. Hassan Hanafi bertugas mengedarkan selebaran kritik *Ikhwan* itu. Gelar kesarjanaannya ia raih pada tanggal 11 Oktober 1956 dari *Kulliyat al-Adab* (Fakultas Sastra) Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Setelah itu Hassan Hanafi pergi ke Perancis untuk memperdalam filsafat di Universitas Sorbonne, dengan spesialisasi Filsafat Barat Modern dan Pra-Modern. Selama kurang dari sepuluh tahun Hassan Hanafi tinggal di Perancis, salah satu Negara tempat orientalis berada. Dalam rentang waktu tersebut, tradisi, pemikiran, dan keilmuan Barat dikuasainya. Ia sempat pula mengajar Bahasa Arab di *Ecoledes Langues Orientales* di Paris. Hassan Hanafi menyusun disertasi yang berjudul *Essai sur la methode d’Exegese* (Esei Tentang Metode Penafsiran). Disertasi setebal 900 halaman tersebut memperoleh penghargaan untuk penulisan karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Karya yang tebal dan monumental tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi dalam menghadapkan Ilmu *Ushul Fiqh* (Filsafat Hukum Islam) kepada suatu madzhab filsafat modern, yaitu fenomenologi yang dirintis oleh Edmud Husserl.

Setelah meraih gelar Doktor, Hassan Hanafi kembali ke almamaternya, Universitas Kairo, Mesir, dan mengajar di Fakultas Sastra, Jurusan Filsafat. Ia mengajar mata kuliah Pemikiran Kristen Abad Pertengahan dan Filsafat Islam. Reputasi internasionalnya sebagai pemikir ternama mengantarkan Hassan Hanafi untuk merengkuh beberapa jabatan Guru Besar luar biasa di berbagai perguruan tinggi di luar Mesir. Pada tahun 1969, Hassan Hanafi menjadi professor tamu di Perancis. Kecuali itu, Hassan Hanafi pernah mengajar di Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait(1979), Maroko (1982-1984), Jepang (1984-1985), Uni Emirat Arab (1985) dan beberapa Negara di Amerika Latin dan Asia Tenggara. Kunjungan-kunjungan tersebut juga digunakan Hassan Hanafi untuk mengamati secara langsung berbagai kontradiksi dan penderitaan kaum lemah yang terjadi di berbagai belahan dunia. Hassan Hanafi sempat menyaksikan agama revolusioner di Amerika Latin, juga melihat berkembangnya gerakan teologi pembebasan, yang kemudian membuka pikiran Hassan Hanafi bahwa agama (Islam) sudah saatnya dikembalikan

kepada hakikat yang sebenarnya, yaitu sebagai agama pembebasan, agama yang sangat peduli pada persoalan-persoalan kemanusiaan. Teologi Islam harus segera direkonstruksi dari bentuk lamanya yang bersifat teosentris menjadi suatu kerangka ilmu yang dapat memajukan umat Islam, membela kaum lemah, dan berdiri tegak melawan kekuatan apa pun yang mempertahankan rezim tiran dan *status quo* yang merampas hak hidup dan kebebasan hakiki karunia Tuhan. Teologi Islam harus berbicara tentang manusia dengan sejumlah persoalannya: masalah sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan. Pada tahun 1975, Hassan Hanafi kembali ke Mesir dengan membawa obsesi lamanya,yaitu membangun kesadaran diri (*al-wâ'y*) lewat penelusuran dan pengkajian serta penafsiran ulang atas tradisi klasik (*turâts*) di satu sisi, dan menjadikan Barat sebagai objek kajian sekaligus mitra sejajar dalam hubungan Timur (Islam)-Barat. Ia pun mulai menulis buku *Al-Turâts al-Tajdîd*. Namun, naskah buku tersebut belum sempat selesai ditulis, karena iakemudian (antara tahun 1976-1981) ikut aktif dalam gerakan anti-pemerintahan Presiden Anwar Sadat yang dinilainya pro Barat dan bersedia untuk berdamai dengan Israel, musuh bebuyutan bangsa Arab. Keterlibatan Hassan Hanafi pada gerakan anti-pemerintahan Presiden Anwar Sadat, menjadikannya dipecat dari Universitas Kairo dengan tuduhan menentang penguasa. Hassan Hanafi pun kemudian banyak menulis di berbagai surat kabar dan majalah. Tulisan-tulisannya merupakan refleksi Hassan Hanafi atas sejumlah persoalan agama, sosial dan politik di Mesir. Ia kemudian mengumpulkan tulisan tulisannya tersebut dan menerbitkannya dalam bentuk buku berjudul *Al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1952-1981* (Agama dan Revolusidi Mesir 1952-1981). Pada tahun 1986, Hassan Hanafi tercatat sebagai pelopor berdirinya organisasi perhimpunan para filosof Mesir. Perhimpunan itu diketuai oleh Dr. Abu Al-Wafa al-Taftazani, dan selanjutnya digantikan oleh Dr. Mahmud Hamdi Zaqzuq. Hassan Hanafi sendiri sebagai sekjennya. Karya-karya Hassan Hanafi banyak. Diantaranya *Dirâsat Islâmiyyah*, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun1981, isinya tentang deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilinu ke-Islaman klasik, seperti Ushul Fiqih, ilmu-ilmu Ushuluddin, dan Filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hassan Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengari realitas kontemporer. Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, Hassan Hanafi mulai menulis *Al-Turâts wa al-Tajdîd* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *Al-Yasâr Al-lslâmiy* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah "manifesto politik" yang berbau ideologis, sebagaimana telah saya kemukakan secara singkat di atas. Kemudian ia menulis buku *Muqaddimah fi al-Istighrâb* yang mengajarkan kita bagaimana bersikap terhadap Barat, dan masih banyak karya lainnya. Untuk lebih detilnya lihat Abad Badruzaman. *Kiri Islam Hassan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), h, 41-55.

[2] Dapat dikatakan bahwa Kiri Islam merupakan refleksi dari kekacauan suasana sosial politik di dunia Arab dan dunia intelektual Arab, khususnya kebangkrutan intelektual Arab. Lihat lebih jauh Shimogaki, Kozuo, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, (Terj. Iman Aziz), (Yogyakarta: LkiS, 1993), h. 3-12. Lihat pula Hassan Hanafi, ”pengantar penerjemah” dalam *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme* (*Dirâsat Islâmiyah* V), (Terj. Miftah Faqih), (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. xix-xx.

[3] Shimogaki, *Kiri Islam...*, h. 135-139.

[4] Hassan Hanafi, *Islamologi 3…*, h. 109-114.

[5] Musthafa'Abdurraziq, *Tamhîd li al-Târikh al-Falsafah al-Islâmiyah*, (Kairo: al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 2007), h. 265.

[6] M. Abdel Haleem, Eaely Kalam, dalam Seyyed Hossein Nasr dkk (ed), terj, "Sejarah Filsafat Islam" (*History of Islamic Philosophy*), (Bandung: Mizan, 2009), h. 74-75.

[7] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Isam*, (Yayasan Obor: Jakarta, 1991), h. 46.

[8] Harun Nasution, *Teologi Islam, Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 31.

[9] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Terj. Ahmadie Thoha), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 589.

[10] Hassan Hanafi, *Islamologi 3…*, h. 68-70.

[11] Abu Hasan al-Asy'ary, *Al-Ibanâh 'An Ushûl al-Dîniyyah*, (Mesir: Tp, 1977), h. 9.

[12] Ahmad Al-Jabbar, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 227.

[13] Syahrastani, *Al-Mihal wa An-Nihal*, (Beirut: Al-Dar Al-Fikr, 1990), h. 46.

[14] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan…,* h. 67-68.

[15] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan…,* h. 70.

[16] Syahrastani, *Al-Mihal…,* h. 115.

[17] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan…,*h. 70.

[18] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan…,*h. 75.

[19] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan…,*h. 351

[20] Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan*, (Terj. Shonhaji Sholeh), (Jakarta: P3M, 1991), h. 205.

[21] Chumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer,* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2000), h. 82.

[22] Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 1995), h. 36.

[23] Romas, *Wacana Teologi Islam…,*h. 18-19.

[24]Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurah*, Vol. VIII, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1981), h. 37.

[25] Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurah*…, h. 32.

[26] Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurah*…, h. 45.

[27] Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsaurah*…, h. 48.

[28] Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah,* (Kairo: Maktabah Al-Anjilu Al-Mishriyyah, 1981), h. 8.

[29]Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah*…, h. 12.

[30]Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah…*, h. 40.

[31]Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah*…, h. 103. Lihat juga Komaruddin Hidayat, "Pembaruan Islam: Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 3 Volume VI, 1995.

[32]Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan…*, h. 45.

[33] Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan…*, h. 46. Lihat juga Hassan Hanafi, *Islamologi 3…*, h. 114-120.

[34] Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan…*, h. 31.

[35] Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung: Mizan, 1998, h. 109-110.

[36] Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan…*, h. 46. Lihat juga Hassan Hanafi, *Islamologi 3*…, h. 46-49 dan 68-70.

[37] Hassan Hanafi, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan…*, h. 21-22 dan 121.

[38] *Occidentalism* atau *'Ilm al-Istghrab*, kedua istilah ini sama-sama dipakai dalam buku monumental Hassan Hanafi.Tetapi istilah yang kedua lebih sering digunakan. Dalam proyek "Tradisi dan Pembaruan", Hassan Hanafi menempatkan oksidentalisme sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari tiga agenda utama. Agenda pertama menyangkut sikap ego Timur terhadap tradisi lama (warisan peradaban klasik Timur). Agenda kedua mengenai sikap ego Timur terhadap tradisi Barat. Agenda kedua ini diimplementasikan dalam proyek oksidentalisme. Agenda yang terakhir, yaitu ke tiga adalah sikap kita (ego Timur) menghadapi realitas. Masing-masing proyek memiliki buku "panduannya" tersendiri. Periksa Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah Lidirâsat wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1992), h. 18 dan 9-11

[39]Di antara contoh tema-tema yang dipengaruhi ide-ide Barat adalah reformisme Islam, pembebasan diri dari tradisi kolot dengan mengacu pada kemordenan Barat, pemodernan pendidikan dan institusi politik, dan nasionalisme. Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 159-162. Lihat juga Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrab…*, h. 21.

[40] Setidaknya ada dua kelompok "Fundamentalis" Islam yang cukup produktif menulis kajian-kajian tentang kebaratan dari sisi subjektivitas Islam (Timur).Dua kelompok itu adalah Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir. Tulisan-tulisan yang dimaksudkan untuk menyerang atau menangkis serangan Barat mereka sebut sebagai bentuk implementasi "*ghazwul fikri*". Di antara buku-buku mereka yang masuk dalam kategori adalah *al-Fikr al-Islâmy, Manhaj al-Islâm, Taujihât al-Islâmiyyah, Nizhâm al-Islâm*, dan *al-Syakhsiyyah al-Islâmiyyah*.

[41] Dua buku Hassan Hanafi yang cukup representatif menunjukkan sikapnya yang anti Barat adalah *Fi al-Fikr al-Gharby al-Mu'âshir* dan *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb.*

[42] Leonard Binder, *Islam Liberal: Kritik terhadap Perkembangan Ideologi-ideologi*, (Terj. Toyyibah), (Bandung: Mizan, 2008), h. 114-115.

[43]Edward W. Said, *al-Isyraq: al-Ma'rifah, al-Salathah al-Insya'*, (Terj. Kamal Abu Diib), (Beirut: Mu'assasah al-Abhats al-'Arabiyah, 1981), h. 18.

[44] Binder, *Islam Liberal*…, h. 96.

[45] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb*…, h. 20.

[46] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb*…, h. 23.

[47] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), h. 78.

[48] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*…, h. 82.

[49] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*…, h. 85.

[50] Lima penulis tersebut meskipun sama-sama menelanjangi kebusukan orientalisme, mereka berasal dari latar belakang pendidikan yang berbeda.Bassam Tibbi termasuk penulis Liberal yang tidak setuju dengan gerakan fundamentalisme Islam, juga tidak menyukai kaum orientalis. Tetapi didikan yang diperolehnya dari sekolah-sekolah Barat. Sedangkan Tibawi, Muhammad Ghazali dan Sayyid Qutub berasal dari kelompok Islam garis keras (Ikhwanul Muslimin). Mereka sangat membenci kaum orientalis dan para aktivis Islam Liberal. Sedangkan Edward Said, yang non-muslim, tidak menyukai orientalisme (Barat) hanya didorong oleh

perasaan rasial ketimurannya. "Kebenciannya" kepada Barat sangat dipengaruhi oleh perasaannya tentang Palestina, tetapi bukan berarti ia berpihak kepada Islam dan kaum muslimin. Penilaian terhadap Said ditulis oleh Binder dalam bukunya, *Islam Liberal,* halaman 116.

[51]Misalnya di Al-Azhar dibuka jurusan "*Qism al-Istisyrâqiyyah*". Sedangkan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) pada program Pascasarjana, orientalisme merupakan mata kuliah pokok pada konsentrasi Pemikiran Islam. Sementara di Internasional Institut of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM), Kuala Lumpur, dibuka program khusus yang mengkaji pemikiran dan metodologi orientalisme.

[52]Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 18-19.

[53]Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 18-20.

[54]Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 44.

[55] Dalam teori terjemah, terjemah kontekstual diistilahkan terjemahan dinamis atau sempurna, yaitu suatu terjemahan yang memenuhi lima unsur dinamis: (1) reproduksi pesan (2) ekuivalensi (3) padanan yang alami (4) padanan yang paling dekat, dan (5) mengutamakan makna. Terjemahan dinamis memiliki tingkat keterbacaan yang tinggi. Dalam hal ini, penerjemah mampu melahirkan padanan alami dari kalimat BSu (bahasa sumber) yang sedekat mungkin ke dalam BSa (bahasa sasaran). Lihat Zuchridin Suryawinata dan Sugeng Hariyanto, *Translation: Bahasan Teori dan Penuntun Praktis Menerjemah* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 41-42.

[56] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 44-45.

[57] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 45.

[58] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 45.

[59]Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Terj. Gazi Saloom), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1993), h. 141, 260 dan 279.

[60]Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 44.

[61]Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 23-24.

[62] Hassan Hanafi, *Fî al-Fikr al-Gharb al-Mu'âshir* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah Lidirâsat wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1990), h. 10.

[63] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 39.

[64] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 39.

[65] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 40.

[66] Hassan Hanafi, *'Ilm al-Istighrâb…*, h. 40.

TEOLOGI ANARKIS: BASIS KRITIK TERHADAP SAINS BARAT

(Perspektif Hassan Hanafi)

Oleh: Ibnu Samsul Huda

A. Pendahuluan

Sebagai sebuah entitas mikrokosmos, manusia memiliki dimensi yang beragam dalam dirinya. Manusia secara fungsional merupakan bentuk dari *imanensi* Tuhan yang *transenden* untuk menjalankan fungsi sebagai *khalîfatullâh* di muka bumi. Untuk menjalankan fungsinya, manusia dibekali dengan potensi nalar dan kendali wahyu. Dimensi wahyu merupakan prinsip-prinsip dasar kemaslahatan bagi umat manusia untuk bisa sukses mengemban tugasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Sedangkan dimensi nalar adalah dimensi potensial manusia untuk mengelaborasi gejala-gejala alam yang merupakan ayat-ayat *kauniyah* Allah SWT.

Kitab suci dan nalar seringkali dipertentangkan, meski keduanya sama-sama berasal dari Tuhan. Sejarah perdebatan antara nalar dan wahyu dalam Islam setidaknya telah terdokumentasikan dengan banyaknya aliran-aliran dalam Teologi Islam *('Ilm Al-Kalâm)*. Diskursus antara nalar dan wahyu terus bergulir dalam sejarah perilaku umat beragama. Nalar telah mengantarkan manusia pada suatu titik yang membedakannya dengan makhluk Tuhan yang lain. Bahkan nalar manusia juga mengantarkannya pada pembedaan dan penyekatan antara sesama manusia dengan dikotomi geografis, sosiologis dan religius. Sekat-sekat itu secara positif merupakan sunnatullah, namun keragaman itu menjadi sesuatu yang tidak menarik ketika ada usaha untuk saling menguasai, melemahkan, bahkan menindas yang lainnya. Munculnya istilah Dunia Barat dan Dunia Timur telah membuktikan adanya pemetaan dan perlawanan baik secara politik, ekonomi, sosial dan budaya.

Konsep Islam sebagai agama yang *shâli<u>h</u> li kulli zamân wa al-makân* menjadi pijakan awal optimisme umat Islam bahwa Al-Qur'an akan selalu mampu untuk merespon permasalahan umat Islam dimanapun dan kapanpun. Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan harusnya diposisikan sebagai landasan awal titik tolak perilaku umat Islam pada konsep teologis dan perilaku ibadah. Al-Qur'an seyogyanya tidak dijadikan sebagai titik akhir dari perilaku umat manusia yang berujung pada penilaian, apologi, dan spekulasi. Jika yang terjadi demikian, umat Islam akan terus disibukkan dengan masalah-masalah perbedaan *fur'iyyah* dan mengesampingkan fungsi nalar sebagai alat elaborasi ilmu pengetahuan dan teknologi.

Hal inilah yang kemudian menginspirasi para pemikir modern seperti Hassan Hanafi untuk mengkonsepsikan sebuah motor pergerakan umat Islam melalui sebuah konsep *al-Turâts wa al-Tajdîd*, dengan akar sejarah yang kuat umat Islam diarahkan pada proses konstruksi keilmuan modern secara independen. Umat Islam diarahkan untuk bangkit dengan identitas diri dan menjadikan khazanah keilmuan Barat Modern sebagai obyek kajian, bukan pijakan dasar. Globalisasi yang terus mengancam identitas diri harus dibendung dengan penananam jati diri (*al-anâ)* dengan melihat tiga aspek yang melingkupinya, Tradisi Klasik, Tradisi Barat, dan Realitas Kekinian.[1]

B. Hassan Hanafi: Tokoh Islam Inspiratif

Dalam kancah pemikiran Islam kontemporer, nama Hassan Hanafi sudah tidak asing lagi di telinga para cendekiawan muslim. Ia adalah seorang filsuf hukum Islam, dan guru besar pada Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Hassan Hanafi memperoleh gelar doktor dari *Sorbonne University* Paris, pada tahun 1966. Ia banyak menyerap pengetahuan Barat dan berkonsentrasi pada kajian Barat pramodern dan modern. Banyak kalangan yang menganggap Hassan Hanafi adalah tokoh modernis-Liberal.[2] Ia disejajarkan dengan para pemikir modern lainnya seperti Luthfi al-Sayyid, Thaha Husein, dan Al-Aqqâd. Salah satu keprihatinan utama Hassan Hanafi adalah bagaimana melanjutkan proyek yang didesain untuk membuat dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh.[3]

Proyek besar yang diusung Hassan Hanafi adalah sebuah konsep tentang "tradisi dan pembaharuan" (*al-turâts wa al-tajdîd*). Rencana besar Hanafi pada konsep ini meliputi tiga aspek: sikap kita terhadap tradisi klasik, sikap kita terhadap tradisi Barat, dan sikap kita terhadap realitas yang sedang kita hadapi.[4] Ketiga aspek yang ditawarkan Hassan Hanafi ini merupakan aspek-aspek kronologis. Untuk bisa bangkit dari keterpurukan, langkah pertama yang harus dilakukan oleh umat Islam adalah menguatkan diri dengan konsep-konsep dasar Islam. Tradisi klasik yang dimakasud Hassan Hanafi adalah tradisi Islam murni yang bebas dari doktrin-doktrin ulama klasik. Setelah itu umat Islam harus

melihat kepada tradisi Barat sebagai sumber pengetahuan modern dengan tetap menjaga identitas diri dan tidak mau dikooptasi dan dihegemoni oleh budaya Barat. Realitas-realitas baru yang muncul akibat dari kedua langkah tersebut kemudian dikonsepsikan menjadi era baru kebangkitan Islam.

Hassan Hanafi menyeru manusia untuk menelusuri historisitas akidah dengan menggunakan nalar. Tujuan akhirnya adalah terjalinnya ikatan antara tauhid dengan praksis, Allah dengan bumi, subyek *ilâhiyah* dengan subyek *insâniyah*, sifat-sifat ketuhanan dengan nilai-nilai kemanusiaan, dan kehendak Allah dengan perjalanan sejarah. Tujuan penelusuran rasional ini bukan untuk menyerang orang kafir dan membela akidah itu sendiri, melainkan untuk menunjukkan bukti-bukti kebenaran internal melalui analisis rasional terhadap pengalaman generasi masa lalu dan cara yang ditempuh untuk mengimplementasikannya. Dalam rangka membangun kebebasan, ia lebih banyak menggunakan rasionalisme Mu'tazilah daripada teori *kasb* Asy'ariyah dan Jabariyah. Hassan Hanafi banyak menggunakan teori klasik yang berkembang dalam tradisi Islam, tentunya dengan kritisisme yang ketat, sehingga ia tidak bisa dikatakan *eurocentris.*[5]

C. Islamologi Dalam Perspektif Hassan Hanafi

Islamologi merupakan ilmu tentang agama Islam dengan seluk beluknya.[6] Istilah Islamologi muncul dan berkembang sebagai sebuah pengetahuan di kalangan pemeluk agama Kristen yang ingin mengetahui ajaran Islam. Meski motifasi awal para orientalis adalah untuk melemahkan umat Islam, namun hal ini bisa menjadi titik balik bagi umat Islam untuk mengenalkan Islam kepada para orientalis. Keterbukaan umat Islam dalam memberikan informasi terhadap studi yang mereka lakukan akan meminimalisir spekulasi dan kebencian-kebencian tidak berdasar. Hal ini sesuai dengan fungsi Islam sebagai agama pembaharu dan penyempurna wahyu dan akhlaq bagi umat terdahulu.

Menurut Hassan Hanafi, sikap kita terhadap tradisi Barat adalah dengan melokalisasi Barat, artinya mengembalikan pada batas-batas wilayahnya dan menepis mitos mendunia yang dibangun lewat usaha menjadikan dirinya sebagai pusat peradaban dunia dan berambisi menjadikan kebudayaannya sebagai paradigma kemajuan dari bangsa lain. Secara etimologis, gagasan ini lebih merupakan upaya pembacaan kembali tradisi Barat yang sesungguhnya memiliki problem eksistensial, sehingga diperlukan demitologisasi atas tradisi tersebut. Bahwa Barat memiliki kelemahan epistemologik untuk dipaksakan menjadi paradigma yang mendunia.[7]

Hassan Hanafi telah menulis buku dengan judul *Dirâsah Islâmiyyah* (Studi Islam/Islamologi[8]). Buku tersebut diawali dengan pembahasan mengenai "Teologi Islam", "Nalar dan Transferensi" dan "ilmu *Ushûl Fiqh*". Hassan Hanafi menjelaskan bahwa tiga bagian pertama buku ini merupakan elaborasi terhadap

materi pakar-pakar terdahulu (*qudamâ'*) *an sich* seiring dengan sedikitnya signal-signal kontemporer yang berorientasi agar para mahasiswa melakukan revitalisasi pemikiran klasik, dan mereka terbiasa dengan pembacaan kembali tradisi kalsik.[9] Dalam bukunya ini, Hassan Hanafi berusaha merekonstruksi pembacaan tradisi klasik dengan kritis sebagai pijakan awal kemajuan umat Islam. Tradisi Islam klasik bukan merupakan sesuatu yang final dan masih memberi ruang kompromi untuk diadaptasi sesuai dengan tuntutan zaman.

Konsep dasar yang ditanamkan Hassan Hanafi untuk menguatkan diktum-nya tentang konsep *al-turâts wa al-tajdîd* adalah dengan mengawali pembahasan *Dirâsah Islâmiyyah* pada penguatan *al-turâts*. Dalam pembahasan mengenai *al-turâts*, Hassan Hanafi menekankan pentingnya sebuah perubahan dalam konsep keberagamaan yang statis dan terbelakang. Tujuannya adalah merubah konsep keberagamaan *dari teologi statis menuju teologi anarkis.*[10] Mengawali tulisannya di buku *Dirâsah Islâmiyyah,* Hassan Hanafi menjelaskan: "Ilmu Ushûluddin adalah sebuah ilmu pengetahuan yang digulirkan untuk menetapkan ideologi-ideologi religius melalui dalil dalil ideologis. Artinya, pembangunan ideologi Islam berdasarkan atas asas-asas rasionalisme demonstratif (*'aqliyyah burhâniyyah*) sehingga memungkinkan untuk memahami, memunculkan, dan membela ideologi Islam tersebut. Keduanya adalah ilmu pokok. Hanya saja yang pertama, yakni ilmu Ushûluddin membangun persepsi, sedangkan yang kedua, yakni ilmu *Ushûl Fiqh*, membangun tindakan praktis."[11]

Studi ilmu Ushûluddin dan *Ushûl Fiqh* seringnya hanya terhenti pada masalah perbedaan para tokoh dalam sekte-sekte ahli kalam dan *ushûliyyîn*. Umat Islam seringnya tidak melihat proses sistematisasi analogi dan elaborasi cendekiawan klasik yang masih mungkin dikembangkan dengan fenomena kontemporer umat Islam. Dengan begitu, ilmu Ushûluddin dan ilmu *Ushûl Fiqh* menjadi stagnan dan tidak berkembang. Dalam membahas Islamologi, tulisan ini akan memaparkan konsep Islamologi Hassan Hanafi dalam tiga tema pokok, yaitu: 1) Ilmu Ushûluddin, 2) Nalar dan Transferensi, dan 3) Ilmu *Ushûl Fiqh*.

1. Imu Ushûluddin

Dalam bagian ini, Hassan Hanafi sepertinya ingin mengkonstruksi ulang pemahaman umat Islam tentang ilmu Ushûluddin. Hassan Hanafi menyampaikan pokok-pokok ilmu Ushûluddin dari aspek historisitas kronologis. Artinya, dia menyampaikan kronogi pembentukan dan perkembangan ilmu Ushûluddin dari fase embrional hingga sampai pada tahap strukturasi ilmu kalam. Tema-tema yang ditampilkan Hassan Hanafi adalah tema-tema lama tetapi disajikan dengan gaya penulisan baru yang membuka wacana kritis pembaca. Untuk memudahkan pembaca, Hassan Hanafi menjelaskan kronologi perjalanan ilmu kalam secara dialektis dalam lima fase.[12]

a. Kemunculan objek dari cela aliran dan munculnya aliran dari aspek objek. Fase ini pada abad IV H dan V H direpresentasikan dalam *Al-Tanbîh wa al-Radd* karya Al-Malata Al-Syafi'i (377 H), dan *Al-Tamhîd* karya Al-Baqillâni (403 H) yang memfokuskan pada objek-objek tauhid, kenabian, dan kepemimpinan. Kemudian terjadilah peralihan dari aliran menuju objek-objek dalam karya *al-Ibânah* oleh Al-Asy'ari (330 H) dan peralihan dari objek-objek menuju aliran yang terdapat dalam karya *al-Milâl wa al-Nihâl* oleh Al-Syahrastâni (548 H). Terakhir adalah peralihan dari aliran menuju objek-objek tanpa konstruksi (pembentukan) aliran dan objek-objek definitif sebagaimana yang ada dalam *Maqalât Al-Islamiyyîn* karya Al-Asy'ari (330 H), *al-Fashl* karya Ibnu Hazm (456 H) yang didominasi oleh objek-objek tentang *tauẖîd*, *qadr*, *Īmân*, ancaman, kepemimpinan, dan sebagian problematika alam.

b. Dari problematika ke objek-objek dan dari objek-objek ke landasan pokok. Bagian ini tergambar dari abad pertama hingga abad kelima. Pemikiran dimulai dari problematika keyakinan-keyakinan objek-objek kekuasaan, kemampuan, *qadhâ'* dan *qadar* menurut pandangan Amr ibn Ubaid (145 H), Jaham bin Sofwan (128 H), Wasil bin Atha' (181 H), Abu Hudzail al-Allaf (226 H), an-Nazhzham (220/231 H), al-Jahizh (255 H), Abu Ali al-Jubbai (195 H) dan putranya, yakni Abu Hasyim (321 H). Kemudian klasifikasi objek-objek pembahasan itu paripurna dalam persoalan dasar (*Ushûl)* yang terdapat dalam *Nihâyah al-Iqdâm* karya Al-Syahrastâni (548 H) dalam duapuluh pokok, *Ushûl Al-Dîn* karya al-Baghdadi (429 H) dalam lima belas pokok yang semuanya merupakan pandangan Asy'arisme. Selanjutnya adalah *Al-Mughnî* dalam duapuluh bab, *al-Muhîth* dalam dua bab, dan *Syarh Ushûl al-Khamsah* yang seluruhnya karya Abdul Jabbar (415 H) dari kelompok Mu'tazilah.

c. Dari pokok-pokok agama (Ushûluddin) menuju konstruksi ilmu pengetahuan. Periode ini menggambarkan suatu landasan yang terdapat dalam abad keenam, tujuh, dan delapan hijriyah tatkala teologi yang terpolarisasi ditrasformasikan ke dalam konstruk yang saling menyempurnakan bagi ilmu pengetahuan. Demikian itu dimulai dengan karya *al-Aqîdah al-Nizhâmiyyah* oleh Al-Juwaini (478 H), *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd* oleh Al-Ghazali (505 H), kemudian disempurnakan dalam *al-Muhashshil fi Ushûl al-Dîn* oleh Al-Razi (606 H), *Thawali'al-Asyrîf al-Maqâshid* oleh at-Taftazâni (791 H). Konstruksi ilmu pengetahuan tampil sebagai introduksi ilmu pengetahuan dan introduksi kedua dalam yang diketahui, yakni entitas yang ada. Kemudian konstruksi ilmu pengetahuan itu didefinisikan sebagai teori tentang ketuhanan (rasionalitas-rasionalitas) yang meliputi teori esensi, atribut, dan tindakan privasi esensi yang enam, atribut esensi yang tujuh, penciptaan tindakan-tindakan, kemudian baik dan buruk, yakni empat objek. Kemudian, sebagai teori tentang *al-sam'iyyat* (kenabian) yang mengandung empat objek juga: *al-nubuwwah*

(kenabian*), al-ma'âd* (hari akhir), *al-Īmân wa al-'amal* (keimanan dan tindakan), dan terakhir adalah *al-Imâmah* (kepemimpinan).

d. Dari konstruksi ilmu pengetahuan menuju keyakinan-keyakinan keimanan. Yaitu suatu periode yang di dalamnya mengalir konstruksi ilmu pengetahuan rasional dan ditransformasikan ke dalam abstraksi hirarkis keyakinan-keyakinan keimanan. Kendatipun *de facto* sudah terdapat catatan permulaan dalam *al-Fiqh al-Akbar* karya Abu Hanifah, namun ia dalam fase ini tampil baru yang dimulai pada permulaan abad kesembilan hingga sekarang.

e. Dari keyakinan-keyakinan keimanan menuju ideologi revolusi. Itulah periode yang dimulai sejak abad lalu, yakni gerakan-gerakan pembaruan terakhir dan yang tergambar (direpresentasikan) dalam *Risâlah al-Tauhîd* karya Muhammad Abduh (1323 H) dari aspek reaktualisasi tradisi Mu'tazilah dan pemusatan pada kebebasan akal dan kehendak, kemudian lahir sejarah dan penyebaran Islam di dalamnya sehingga masyarakat muslim menyadari proses kebangkitan mereka.

Dari paparan di atas jelas terlihat bahwa Hassan Hanafi menginginkan adanya pemahaman yang komprehensif dan menyeluruh terhadap khazanah keilmuan klasik. Paparan secara kronologis tersebut mengindikasikan adanya proses kontruksi ilmu kalam yang seharusnya memiliki keberlanjutan pada setiap masa. Sinyalemen Muhammad Abduh tentang kebebasan berfikir harusnya ditanggapi positif dengan terus mengkaji dan mengembangkan keilmuan Islam yang progresif.

Tugas yang menjadi prioritas utama umat Islam sekarang ini adalah membuka wawasan seluas-luasnya untuk melakukan dialog antara orientasi-orientasi yang beragam dalam ilmu kalam. Fanatisme dan purinitas diri harus dihilangkan jauh-jauh untuk menghindarkan diri dari pembenaran diri sendiri *(truth claim)* dan menyatakan yang lain adalah salah, bahkan kafir. Akidah Islam adalah akidah universal yang teraktualisasikan dalam ayat-ayat Allah dalam Al-Qur'an. Keberagaman dalam pemahaman kitab suci meniscayakannya untuk bisa diterima oleh pluralitas umat Islam. Surga dan neraka bukanlah justifikasi manusia, yang berhak menentukan adalah Tuhan. Allah SWT. berfirman dalam QS. Al-Nisa' [4] : 123:

لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا.

Artinya: *"(Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan ahli Kitab. Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu*

dan ia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah."

Hassan Hanafi menutup pembahasan dalam ilmu Ushûluddin dengan sebuah pernyataan bahwa perubahan zaman mengakibatkan ketidaksesuaian pandangan-pandangan sekte-sekte ilmu kalam di masa lampau. Keadaan aktual kita dan kehidupan kaum muslimin pada saat ini adalah sangat mengharapkan kelahiran pikiran baru sehingga keyakinan Islamiyah tampil di hadapan problem-problem aktual kaum muslimin, yang berupa keterbelakangan dan kolonialisme. Dalam posisi ini akidah Islamiyah akan ditransformasikan progresifitas kemajuan yang berhadapan dengan keterbelakangan. Dalam kondisi yang demikian ini, teologi Islam akan menjadi sebuah ilmu kebangkitan umat Islam dan akidah Islam akan menjadi sebuah ideologi revolusioner bagi publik kaum muslimin.

2. Nalar dan Transferensi

Landasan yang menjadi pijakan dalam ilmu Ushûluddin adalah nalar *('aql)* dan transferensi *(naql)*. Diskursus mengenai proporsi keduanya merupakan salah satu tema penting yang dibahas dalam teologi Islam. Perdebatan yang terjadi seputar kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat. Apakah nalar mampu mengetahui hal itu ataukah hanya wahyu yang dapat menjelaskannya. Permasalahan ini menjadi diskusi panjang yang berujung pada sekat-sekat aliran teologi Islam.[13]

Hassan Hanafi dalam Islamologi I menjelaskan berbagai konsep-konsep perbedaan antara beberapa sekte dalam aliran teologi Islam. Dua aliran yang menjadi fokus analisisnya adalah Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Menurut Hassan Hanafi para pakar teologi akan sampai pada tema *'aql* dan *naql* dalam problematika baik dan buruk, verifikasi dan falsifikasi. Apakah baik dan buruk itu merupakan atribut-atribut yang objektif-independen bagi tindakan-tindakan praktis yang memungkinkan bagi nalar untuk mencapai keduanya, atau baik dan buruk itu merupakan atribut-atribut yang subjektif esensial yang tunduk pada kehendak *ilâhiyah* dan hanya bisa dicapai melalui *sama'* (riwayat).[14]

Dari beberapa konsep yang dianalisis, meski tetap berada pada obyektifitas sebagai seorang ilmuan. Hassan Hanafi sepertinya lebih cenderung pada konsep Mu'tazilah, Hassan Hanafi menyatakan: "Penetapan baik dan buruk sebagai dua atribut tindakan akan menjadikan keduanya sebagai tema-tema yang terpisah dari berbagai kehendak, keinginan, dan kepentingan yang dapat dicapai oleh *'aql* (nalar). Akibatnya sikap orang-orang Mu'tazilah itu lebih dekat pada universalitas kehendak *ilâhiyah* dan lebih jauh dari jebakan relativitas dan perubahan. Di satu sisi, orang yang mempertahankan hak Allah akan sampai pada penggusuran objektivitas alam. Di sisi lain, orang yang mempertahankan objektivitas alam akan sampai pada penetapan dan afirmasi atas kebenaran Allah."[15]

Di akhir pembahasannya, Hassan Hanafi mengambil kesimpulan dari beberapa paparan ulama Ushûluddin dalam enam bagian.[16]

Pertama, urgensi nalar dalam ilmu Ushûluddin (teologi) dan tuntutan pembangunan *naql*. Oleh karena itu, nalar adalah asas transferensi (*naql*). Transferensi tanpa nalar hanyalah spekulasi yang tidak bisa naik ke derajat keyakinan.

Kedua, urgensi nalar dalam tema keadilan. Sebab keadilan dalam pandangan Mu'tazilah berindikasi dua tema, yaitu "kebebasan tindakan" dan "baik dan buruk".

Ketiga, urgensi tema penindasan, derita kepedihan (sakit), dan kecenderungan manusia untuk hidup di dunia ditentukan oleh undang-undang hak dan undang undang keselarasan yang terbaik dan signifikan dengan tujuan dan tendensi.

Keempat, urgensi analogi yang gaib terhadap yang visual sebagai sumber idea ketuhanan. Oleh karena itu, manusia hanya akan mengetahui sesuatu melalui pengalaman empirik tertentu dan celah-celah yang dilihatnya di dunia.

Kelima, kecenderungan dalam transendensi dan kenikmatan membuat seorang *mutakallim* (teolog) lupa bahwa tujuan/sasaran bukanlah pembelaan terhadap hak-hak Allah, seseuai dengan ketentuan yang merupakan pembelaan terhadap hak-hak manusia.

Keenam, harus terdapat persepsi kebaikan bagi umat Islam saat ini dan mengetahui pandangan-pandangan dan sekte-sekte teologis mana yang di dalamnya memanifestasikan tuntutan-tuntutan umat Islam. Oleh karena itu, penetapan tujuan dan tendensi merupakan manifestasi kemanfaatan bagi manusia dan menjauhkan dari bahaya-bahaya kesia-siaan dan penindasan (kegelapan).

Dalam ilmu bahasa Arab, nalar dan transferensi mengarah pada terminology *tafsîr* dan *ta'wîl* dalam penggalian *hujjah syar'iyyah* berdasarkan teks Al-Qur'an dan al-Hadits. *Ta'wîl* dan *tafsîr* sering disandingkan dalam memaknai teks Al-Qur'an. Keduanya mengarah pada penjelasan makna yang belum jelas. Tafsîr diderivasi dari akar kata *fassara,* yang artinya menjelaskan, menyingkap dan memberikan makna yang logis, sedangkan *ta'wîl* diderivasi dari kata *awwala* yang artinya kembali pada titik asal (*al-ashl*), *ta'wîl al-kalâm* berarti mengembalikan makna kalimat pada maksud yang dikehendaki. Menurut Mana' Khalil Al-Qatthân, mengutip pendapat Ibnu Faris, dalam interpretasi makna terdapat tiga kata yang berdekatan, yaitu *ma'na, tafsîr* dan *ta'wîl*. *Ma'na* berarti maksud dan arti dari sebuah ujaran, *tafsîr* berarti menguak dan menyingkap sesuatu yang maksud ujarannya ambigu *(muglaq),* dan *ta'wîl* adalah signifikansi dari sebuah ujaran. Makna dalam *ta'wîl* tidak diambil langsung dari teks, namun dari signifikansi yang berkaitan dengan konteks.[17]

3. Ilmu *Ushûl Fiqh*

Ushûl Fiqh[18] menurut Al-Syaukani adalah realisasi seperangkat kaidah yang mampu menghantarkan kepada pengambilan cabang-cabang hukum syar'i, dengan menggunakan dalil-dalil yang terperinci. Ada yang mengatakan *Ushûl Fiqh* adalah ilmu dengan seperangkat kaidah....; ada yang mengatakan esensi seperangkat kaidah yang dengan sendirinya mampu mengantarkan kepada pengambilan hukum; adalagi yang mengatakan *Ushûl Fiqh* adalah metodologi ilmu fiqh.[19] Obyek kajian ilmu *Ushûl al-Fiqh* adalah dalil-dalil syar'i secara umum, dilihat dari ketetapan-ketetapan hukum umum.[20] Karena obyek kajiannya adalah dalil syar'i yang berbentuk bahasa yang terdapat dalam teks Al-Qur'an dan al-Hadits.

Hassan Hanafi menegaskan bahwa sebenarnya orang Islam telah memulai lebih dulu analisis ilmiah mengenai ajaran kitab suci. Dalam bukunya, Hassan Hanafi menegaskan hal tersebut: "Dari analisis ini nampak dengan jelas bahwa berita-berita dan tindakan perawi-perawi mempunyai metode-metode transferensi historis yang dibentuk oleh kelompok muslimn, dalam hal ini mereka mendahului Barat, yaitu orang-orang yang memiliki perhatian besar terhadap masalah ini sejak abad yang lalu saja. Bahkan metode-metode ini merupakan metode-metode yang berada di balik pertumbuhan ilmu kritik historis terhadap kitab-kitab yang disakralkan di Barat setelah kelompok orientalis mengetahui metode-metode tersebut."[21]

Landasan yang menjadi pijakan analisis hukum dalam ilmu *Ushûl Fiqh* adalah Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad SAW. yang merupakan wahyu tekstual. Selain itu, terdapat *ijmâ'* (konsensus) dan *qiyâs* (penalaran analogis) yang keduanya merupakan "wahyu" Tuhan secara tidak langsung kepada umat manusia. Keempat aspek yang terdapat dalam ilmu *Ushûl Fiqh* ini menjelaskan tingkatan-tingkatan wahyu. *Pertama*, wahyu langsung dari Allah yaitu Al-Qur'an Al-Karim, wahyu detail dari Rasulullah dengan bimbingan yang bersumber dari Allah, wahyu komunal yang berasal dari umat (publik) dan umat adalah khalifah Allah, dan wahyu personal yang berasal dari nalar yang diafiliasikan pada wahyu al-Kitab, sunnah dan *ijma'*.[22] Puncak dari proyek besar ulama *Ushûl Fiqh* adalah perolehan hukum berdasarkan keempat wahyu ini.

Karena Al-Qur'an al-Karim dan Hadits Nabi yang sampai pada umat Islam adalah teks bahasa, maka diskusi hukum dalam Islam tidak pernah bisa meninggalkan analisis bahasa. Tema sentral yang dikaji oleh tokoh *Ushûl Fiqh* dalam masalah kebahasaan adalah masalah lafadz dan makna. Menurut Ahmad Hasyimi, lafadz adalah kumpulan bunyi yang terdiri dari sebagian huruf *hijâiyyah*, baik secara tersurat seperti Muhammad, maupun tersirat seperti *dhamîr mustatîr* dalam kalimat, "izhab (pergilah..!)". Kalâm didefinisikan sebagai lafadz yang tersusun dan bermakna dalam struktur bahasa Arab, sedangkan Kalimah berarti

lafadz mufrad yang memiliki makna.[23] Dilihat dari ketiga definisi diatas, lafadz mempunyai pengertian yang lebih umum, dapat berupa kalimah maupun kalâm. Lafadz dalam bahasa Indonesia dapat dipadankan dengan ujaran, sedangkan kalimah dengan kata, dan kalâm dapat dipadankan dengan kalimat. Jadi lafadz bisa berupa kalimat (*kalâm*), frasa (*jumlah*) maupun kata (*kalimah*). Sebagaimana definisi diatas Ulama *Ushûl Fiqh* melihat lafadz dalam tataran ketika lafadz itu *mufrad* (singular) ataupun *murakkab* (tersusun).[24]

Sedangkan menurut Abdul Karim -mengutip pendapat Syathiby-, makna ada dua bentuk: *pertama*, makna *ashly* yakni makna dasar *(lexical meaning)*, dan *kedua*, makna *tab'iy*, yaitu makna kata ketika berada dalam susunan gramatikal *(gramatical meaning)*. Tidak ada perselisihan dalam menentukan makna leksikal, oleh sebab itu yang dikaji ulama *Ushûl Fiqh* adalah kebenaran makna gramatikal dalam menentukan hukum, *stressing*-nya bukan pada makna yang pertama (*makna ashly*) namun lebih pada makna kedua (*makna tab'iy*). Ulama *Ushûl Fiqh* memposisikan "makna" pada level di atas "kata", apabila mereka menganalisis kata, maka hanya demi sebuah makna. Seperti yang diutarakan Syathibi, lafadz hanya menjadi media untuk menghasilkan makna yang dikehendaki, dan makna itulah yang dituju.[25]

Menurut Hassan Hanafi, nama-nama kebahasaan atau istilah-istilah lingistik (*al-asmâ' al-lughawiyyah*) diklasifikasikan menjadi positifistik *(wadh'iyyah)* dan adat kebiasaan *('urfiyyah)*. Perluasan makna berdasarkan adat kebiasaan kemudian berkembang menjadi istilah-istilah yang ada pada tataran linguistik, religius dan yuridis. Selanjutnya Hassan Hanafi menegaskan bahwa dalam pandangan para pakar ilmu *Ushûl Fiqh*, *al-sama'* (proses pendengaran Nabi dari Allah) tidak berupa huruf, suara, atau bahasa yang ditetapkan, tetapi memberitahukan maknanya dengan cara Allah menciptakan ilmu pengetahuan *dharury* dalam diri pendengar (*al-sami'*), penutur (*al-mutakallim*), tuturan dan maknanya.[26]

Proses transmisi wahyu dari Allah kepada Nabi Muhammad merupakan proses *ilâhiyah*. Apakah prosesnya seperti proses oral sebagaimana Musa di bukit Sinai, ataukah menggunakan media transfer *ruhaniyah*, itu semua tidak menjadi fokus kajian *Ushûl Fiqh*. *Ushûl Fiqh* mengarahkan kajian pada transmisi teks religius kepada umat Islam berupa proses elaborasi ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits Nabi kaitannya dengan seluruh problematika kehidupan umat manusia. Bagaimana teks-teks linguistik itu memiliki makna dan mampu berbicara kepada seluruh manusia. Pada titik elaborasi makna ini, kajian *Ushûl Fiqh* memiliki persinggungan dengan kajian-kajian bahasa.

Contoh kajian *Ushûl Fiqh* yang bersentuhan dengan masalah bahasa adalah kata *qurû'* pada ayat berikut:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ... (البقرة: 228)

Lafadz *qurû',* menurut ahli bahasa mempunyai arti ganda yang berlawanan, suci dan atau menstruasi, untuk menjelaskan makna *lafadz qurû`* dalam ayat ini dibutuhkan penalaran dan analisa. Imam Syafi'i dan sebagian Mujtahid berpendapat bahwa yang dimaksud dengan quru` dalam ayat tersebut adalah suci. Sedangkan Abu Hanifah dan beberapa mujtahid berpendapat bahwa yang dimaksud qurû` disitu adalah menstruasi.[27]

Salah satu poin penting kajian *Ushûl Fiqh* adalah *al-Haqîqah* dan *majâz*. Istilah *majâz* untuk Al-Qur'an pertama kali digunakan oleh Abu Ubaidah meskipun belum memiliki arti yang sama persis seperti pengertian sekarang. *Majâz* dalam pengertian Abu Ubaidah berarti "makna dari sebuah ungkapan". Ketika dikatakan *"hâdzihi majâz 'an...,"* artinya "kalimat ini memiliki arti…"[28]. Terlepas dari pengertian *majâz* menurut Abu Ubaidah, baik dengan terminologi klasik ataupun modern sebenarnya orientasi yang ingin dicapai pemaknaan *majâz* bertujuan sama, yaitu menjelaskan kalimat yang belum bisa dipahami secara langsung. Perbedaannya terdapat pada metodologi pengambilan makna, Abu Ubaidah menyebut maknanya secara langsung tanpa menjelaskan konsepsi penalaran yang menjadi metodologi pemaknaan, sedangkan ulama modern memaknai kalimat yang mengandung unsur *majâz* dengan penjelasan dan definisi yang menyangkut prosedur pengambilan makna.

Sebagian kalangan menolak adanya *majâz* di dalam Al-Qur'an. Menurut mereka *majâz* adalah kreasi ulama Mu'tazilah untuk menguatkan argumentasi mereka dalam kebebasan berfikir—yang menurut mereka lebih mendahulukan akal daripada wahyu—untuk bisa bermain-main dengan ayat Tuhan. Diantara yang menolak adanya *majâz* dalam Al-Qur'an adalah Ibn Al-Qayyim dan Ibn Taimiyah. Buku yang menolak eksistensi *majâz*—sebagai lawan dari *haqîqah*— adalah *al-Sawâ'iq al-Mursalah* dan *Mukhtashar al-Sha'â'iq* karya Ibn Qayyim. Penganut madzhab ini mengecam keras mereka yang menyatakan keberadaan *majâz* dalam Al-Qur'an. Musthafa 'Īd berkata "Sesunguhnya pembagian kalimat menjadi *haqîqah* dan *majâz* adalah sesat dari segi syariat, bahasa dan penalaran."[29] Alasan kenapa penerapan *majâz* dalam Al-Qur'an itu dianggap baru dan menyesatkan (*bid'ah dhalâlah*) karena konsep *majâz* yang dilawankan dengan *haqîqah* baru dikenal pada abad ketiga dan sebelum itu pengertian *majâz* tidak sama dengan apa yang didefinisikan kelompok Mu'tazilah. Atas dasar itu, mereka menganggap bahwa *majâz* tidak bisa diterapkan untuk mengkaji Al-Qur'an.

Tujuan utama ilmu *Ushûl Fiqh* adalah pembentukan aturan syari'at untuk menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Kepentingan-kepentingan itu bisa bersifat *dharûriyyah*, *hâjiyyah,* dan *tahsîniyyah.*[30] Aturan-aturan syari'at harusnya mampu mengadaptasi kebutuhan dan tuntutan zaman dengan tetap berpegang teguh pada akar tradisi Islam. Perkembangan *ḫujjah syar'iyyah* harusnya mengikuti perkembangan dan kompleksitas permasalahan umat Islam.

D. Penutup

Sebagai dasar epistemologi tentang akidah dan hukum dalam Islam, ilmu Ushûluddin dan ilmu *Ushûl Fiqh* semestinya berada dalam ranah komunikasi dialektis umat Islam. Dasar-dasar keilmuan itu harus ditanamkan dengan kuat pada akar keilmuan umat Islam sebagai pijakan kemajuan dan titik tolak kebangkitan umat Islam. Untuk itulah Hassan Hanafi mengkonsepsikan pentingnya kembali kepada tradisi Islam klasik *(al-turâts)* dan tidak menaruh curiga terhadap budaya-budaya lain dalam proses modernisasi *(al-tajdîd).* Nalar dan transferensi adalah dua wahyu Tuhan yang harus berjalan secara harmonis.

Tugas dan tanggung jawab manusia sebagai *khalifatullah* di muka bumi ini harus diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini, manusia harus mampu mengaktualisasikan kehendak Tuhan dalam kehendak dirinya. Umat Islam harus bangkit dari keterpurukan dengan identitas diri yang kuat dalam menghadapi dunia global. Dialektika pemahaman ajaran Islam adalah sesuatu yang tidak pernah mengenal kata usai. Proses strukturasi dan destrukturasi pemahaman akidah dan hukum meniscayakan Islam sebagai agama yang *shâlih likullli zamân wa makân.*

Catatan:

[1] Hassan Hanafi. *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb.* (Beirût: Al-Mu'assasah al-Jâmi'iyyah li al-Dirâsah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), Cet. I. 1992, h. 11.

[2] *Liberalism* merupakan lawan dari *fundamentalisme*. Kaum Protestan Amerika adalah orang-orang pertama yang menggunakan istilah "fundamentalisme". Pada awal abad ke-20, sebagian dari mereka menyebut diri mereka sendiri "fundamentalis". Hal ini dilakukan untuk membedakan mereka dari kaum Protestan yang lebih "liberal" yang menurut mereka telah merusak keimanan Kristen. Kaum fundamentalis ingin kembali ke dasar dan menekankan kembali aspek "fundamental" dari tradisi Kristen, suatu tradisi yang mereka definisikan sebagai pemberlakuan penafsiran harfiah terhadap kitab suci serta penerimaan doktrin-doktrin inti tertentu. Sejak itu istilah "fundamentalisme" dipakai secara serampangan untuk menyebut gerakan-gerakan "pembaruan" yang terjadi di berbagai agama dunia lainnya. Liberalisme adalah sebuah ungkapan yang muncul sebagai reaksi terhadap kaum fundamentalis yang terkesan radikal. Liberalisme dan fundamentalisme merupakan perjalanan wacana yang memutar. Lihat: Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, (Trj Satrio Wahono, Muhammad Helmi, dan Abdullah Ali), (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), Cet. I, h. x.

[3] Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam*. (Terj.), *Modernity and Post Modernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought*, (Yogyakarta: LkiS,2007),Cet.VII.h.3

[4] Hassan Hanafi. *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb…,* h. 9

[5] Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, (Terj.) *Dirasat Islamiyyah*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), Cet II. h. xxiii

[6] Penggunaan istilah Islamologi sebagai terjemahan dari buku *Dirasah Islamiyyah* bab I dan II mengarah pada akomodasi konsep Hassan Hanafi tentang pentingnya melegalisasi gerakan para orientalis untuk mengkaji Islam. Orang Islam sudah seharusnya menjadikan Islamologi

sebagai disiplin menjadi ilmu pengetahuan, tujuannya untuk mengenalkan Islam kepada mereka (the other) untuk mengenal Islam lebih dekat. Agar yang mereka pelajari adalah Islam dalam perspektif positif bukan atas dasar praduga dan spekulasi-spekulasi negatif. Lihat, KBBI.

7 Listiyono Santoso, dkk., *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), Cet. V, h. 274.

[8] Buku Hassan Hanafi ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi tiga buku dengan judul Islamologi I, Islamologi II, dan Islamologio III. Tulisan ini secara singkat akan mengulas karya Hassan Hanafi dalam buku Islamologi I.

[9] Hassan Hanafi, *Islamologi I...,* h. xxv

[10] Anarkis diderivasi dari kata anarki, mengandung pengertian pada hal tidak adanya pemerintahan, undang-undang, peraturan, atau ketertiban (KBBI). Kata anarki dalam bahasa indonesia memiliki konotasi negatif pada perilaku brutal, merusak, menjarah dan membakar. Hal ini terjadi semenjak maraknya demonstrasi anti kemapanan pemerintahan dan berakhir pada sikap-sikap brutal.

[11] Hassan Hanafi, *Islamologi 1....,* h.1

[12] Hassan Hanafi. *Islamologi 1....,* h. 4-8

13 Kedua masalah itu kemudian dipecah menjadi empat bagian: pertama, mengetahui Tuhan, kedua, mengetahui kewajiban berterimakasih kepada Tuhan, ketiga, mengetahui kebaikan dan kejahatan, keempat, mengetahu kewajiban berbuat baik dan menjahui perbuatan jahat. Empat poin ioni telah menjadi polemik antara kaum Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiah. Menurut mu'tazilah keempat unsur tersebut dapat diketahui oleh akal. Menurut Asy'ariyyah yang bisa diketahui oleh akal hanya butir satu. Maturidiah Bukhara hanya dua, yang pertama dan yan ketiga, menurut Maturidiah Samarkhand yang tidak dapat diketahui hanya butir empat. Lihat, Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, 1987), Cet. I, h. 54-55.

[14] Hassan Hanafi, *Islamologi 1...,*h. 68

[15] Hassan Hanafi, *Islamologi 1...,*h. 75

[16] Hassan Hanafi, *Islamologi 1...,*h. 98-99

[17] Sebagian kalangan membedakan *tafsîr* dan *ta'wîl ta'wîl* dari sumber penafsiran. *Tafsîr* didasarkan pada riwayat Al-Qur'an dan Hadits *(riwâyah),* sedangkan *ta'wîl* berdasar pada analogi pengetahuan dan analisa *(dirâyah)*. Perbedaan *tafsîr* dan *ta'wîl* juga terdapat dalam sasaran pemaknaan. *Tafsîr* digunakan pada pemaknaan kata perkata, sedangkan *ta'wîl* merupakan interpretasi dari kalimat yang panjang. Manna' Khalil Al-Qahthân, *Mabahits fi 'Ulûm Al-Qur'an,* Riyadh: Mansyrât al-'Ahd al-Hadîts, 1973), Cet. Ke-2.

[18] Ulama yang dianggap sebagai bapak penemu ilmu *Ushûl Fiqh* adalah *Imam Syafi'i* dengan kitab *"Risalah"*-nya, Ibnu khuldun dalam *muqaddimah*-nya menyebutkan bahwa orang pertama yang menulis ilmu *Ushûl Fiqh* adalah Imam Syafi'i kemudian penganut Hanafi menukil dari kitab tersebut. Menurut al-Razi Imam Syafi'i adalah orang pertama yang membukukan, seperti Aristoteles dalam Ilmu Logika dan Khalil bin Ahmad dalam Ilmu *'Arudh,* masyarakat telah mempunyai aturan tentang model berfikir yang demikian namun belum punya patokan pasti dan khusus tentang masalah ini. Lihat: Musthafâ Sa'îd al-Khun. *Al-Kâfi al-Wâfi: fi ushûli al-Fiqh al-Islami*. (Beirût: al-Risâlah, 2000), Cet. I. h. 24.

[19] *Ilmu Fiqh* diartikan sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at dengan dalil-dalil yang detail/rinci dalam pengambilan kesimpulan hukum. Lihat. Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukani. *Irsyâdu al-Fuhûl Ilâ Tahqîqi Ilmi al-Ushûl*. (Makkah: Maktabah al-Tijariyah, 1993 M/1413 H), Cet. I. h. 17-18.

[20] 'Abdul Wahhab Khallâf. *'Ilmu Ushûl al-Fiqh***,** (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, 1990), Cet. IIX. h. 12-13.

[21] Hassan Hanafi, *Islamologi I...,* h. 169 116

[22] Hassan Hanafi, *Islamologi 1…,* h. 116-117

[23] Ahmad Hasyimi, *Al-Qawâid al-Asâsiyah li al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Lebanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), h. 8-9.

[24] 'Abdul Wahhab Khallâf. *'Ilmu Ushûlu al-Fiqh…***,** h. 140-141

[25] 'Abdul Karîm Mujâhid. *Al-Dalâlah al-'Arâbiyyah 'Inda al-'Arab.* (Yordania: Dâr al-Dhiya', 1985), h. 22-24.

[26] Hassan Hanafi. *Islamologi 1…,* h. 129

[27] Pendapat Imam Syafi'i didasarkan pada kata *tsalâtsah* yang *muannats*, berarti *ma'dud*-nya mesti *mudzakar*, yaitu *al-ithhâr* yang berarti suci bukan *al-haidhât* (menstruasi). Sedangkan ulama Hanafiah berlandaskan beberapa hujjah, yang *pertama*, Hikmah, hikmah 'iddah adalah untuk mengetahui dia hamil atau tidak, jadi yang bisa menentukannya adalah menstruasi sebagai bukti kalau dia tidak hamil. *Kedua*, Q.S. al-Thalaq, 4: "Dan perempuan-perempuan yang putus dari haidh, jika kamu ragu-ragu (tentang masa *'iddah*-nya), maka *'iddah* mereka adalah tiga bulan, begitu juga bagi mereka yang tidak menstruasi". Dan juga Sabda Nabi Muhammad SAW. "Thalaq wanita sahaya adalah dua (bulan). Dan *'iddah*-nya dua kali menstruasi. Lihat: Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu Ushûlu al-Fiqh*…, h. 172.

[28] Hal ini banyak dilansir oleh orang-orang yang menolak adanya *majâz* dalam Al-Qur'an. Berangkat dari arti *majâz* menurut Abu Ubaidah yang memiliki arti "makna atau maksud" dari kalimat, maka *majâz* yang berarti metafor—lawan dari *haqîqah*—dalam pengertian ulama belakangan dianggap telah gugur dan tidak berlandaskan pada pendapat ulama awal Islam. Diantara mereka yang tidak sepakat dengan adanya *majâz* dalam Al-Qur'an adalah Ibn Taimiyah, lihat, Syahât Muhammad Abdul Rahmân Abu Satît. *Al-Bahtsu al-Balâghî fi Dilali Al-Qur'ani al-Karîm*. (Mesir: Mathba'ah Amânah. 1988 M/1408 H), Cet. ke-1, h. 16

[29] Mushthafa 'Īd al-Shiyâshinah. *Bathlân al-Majâz*, (Riyadh: Dâr al-Mi'râj, 1411 H), Cet ke-1, h. 9-15 dan 49.

[30] Kepentingan *dharuriyyah* adalah kepentingan dasar manusia. Kelima kepentingan itu adalah pelestarian agama *(al-dîn),* kehidupan *(al-hayât),* kehormatan *(al-'irdh)* dan harta kekayaan *(mâl)*. Sedangkan kepentingan *hâjiyyah* adalah yang harus dipenuhi agar terlepas dari kesulitan, dan kepentingan *tahsîniyyah* adalah kepentingan skunder untuk perbaikan hidup. Hassan Hanafi, *Islamologi I...,* h. 169

KRITIK TERHADAP SAINS BARAT
(Perspektif Hidayat Nataatmadja)

Oleh: Achmad Tito Rusady

A. Pendahuluan

FFenomena keunggulan Barat dalam bidang sains, yang tercitrakan dalam banyak informasi dan media, telah berhasil merebut memori umat manusia akan sebuah sejarah keemasan Islam. Bukan atas dasar nostalgia, akan tetapi umat perlu menyadari akan sebuah kenyataan yang terlupakan sejak tujuh abad yang lalu. Sehingga banyak orang menilai secara tidak *fair* bahwa Islam sedang mengalami ketertinggalan dan atau dikalahkan oleh Barat. Padahal Barat telah mengambilnya dan belajar dari Islam. Namun mereka menyembunyikan ilmu Islam, baik secara tidak sadar ataupun tidak mengakuinya secara jujur.[1]

Oleh sebab itu decak kagum manusia kepada Barat ini tidak bisa dibiarkan terjadi apa adanya. Harus ada fakta dan kritik yang dimunculkan untuk mendudukkan fakta secara ilmiah, untuk menjelaskan bahwa kemajuan Barat dalam sains itu ternyata memiliki kerapuhan ilmiah yang nyata. Melalui karya Hidayat Nataatmadja, penulis mencoba menjelaskan ada apa di balik keunggulan sains Barat yang telah terlanjur ditakjubi dunia.

B. Sekilas Tentang Hidayat Nataatmaja

Bagi generasi yang dilahirkan pada dan sesudah dekade 1980-an, Hidayat Nataatmadja, yang lahir di Serang, Banten, 15 September 1932, adalah nama yang "hampir tidak mungkin dikenal". Keberadaannya sangat sulit ditelusuri, bukan hanya dalam risalah-risalah yang terbit di lingkungan ilmu ekonomi, tempat

dimana ia berkiprah secara profesional, melainkan juga di belantara filsafat, di mana sebagian besar buah pikirnya tertanam. Hidayat adalah pemikir besar, baik diukur dari bidang yang dikajinya, maupun dari karya pemikiran yang dihasilkannya.

Hidayat satu-satunya pemikir pluridisipliner dengan agenda keilmuan yang jelas, yaitu mengintegrasikan sains dengan agama dalam sebuah strukturasi gagasan yang koheren. Bidang keilmuan yang ditekuninya merentang dari fisika teoritis, filsafat, ekonomi, hingga ilmu-ilmu pertanian yang bersifat teknis. Namanya melambung pertama kali pada penghujung dekade 1970-an karena keberaniannya memfalsifikasi Teori Relativitas Einstein. Dia tak hanya mengajukan kritik-kritik yang tajam terhadap tradisi filsafat dan saintisme Barat, melainkan juga mengajukan strukturasi berpikir baru sebagai jalan lain yang (meski tak banyak dihiraukan orang) dengan tekun terus dikembangkannya hingga kini.

Hidayat adalah doktor pertama di lingkungan Departemen Pertanian. Sebelum pensiun pada 1989, dia pernah memegang beberapa jabatan penting di Badan Penelitian dan Pengembangan Pertanian, dan Pusat Penelitian Sosial Ekonomi Pertanian, Bogor. Dia telah menulis puluhan buku dan ratusan manuskrip. Ia berpulang pada Selasa, 13 Januari 2009 di Bogor, tanpa satupun tulisan obituari mengantarkannya. [2]

C. Pengertian Sains sebagai Sumber Ilmu

Secara bahasa[3] sains ini berasal dari bahasa Latin *scientia* yang mempunyai kata dasar *scire* (to know). Ini dalam bahasa lainnya *knowledge* (Bahasa Inggris), *ilm* (Bahasa Arab), pengetahuan (Bahasa Indonesia). Dari defenisi di atas, tampaklah kejanggalan antara makna sains sebagaimana tersebut di atas dengan makna sains sebagai pengetahuan yang empiris saja.

Padahal sumber ilmu yang tertinggi dan yang paling penting itu adalah wahyu. Wahyu adalah pemberi informasi tentang ilmu-ilmu yang tertinggi secara hirarkhis. Biar pun gemerlapnya sains saat ini, ilmu para Nabi yang diturunkan melalui wahyu itulah yang tertinggi. Sebab itulah para Nabi dan rasul diturunkan, yakni untuk mengingatkan akan pentingnya ilmu ilahi diketahui oleh umat manusia.

Sebagaimana yang telah diketahui bahwa ilmu pengetahuan memiliki saluran ilmu pengetahuan, yaitu yang terendah adalah panca indera, kemudian naik kepada yang lebih tinggi adalah akal, lalu intuisi dan yang terakhir adalah wahyu.[4] Sengaja atau tidak, pembatasan sains kepada yang empiris (baca: indrawi) ini sebetulnya merupakan semangat sekuler sebagai nilai utama yang terkandung di dalamnya. Sebab, ini merupakan proses penyingkiran aspek-aspek spiritual dalam sains.

Inilah kemunduran yang mulai menggejolak di kehidupan Barat. Kenyataan ini telah lama diprediksi oleh Nasr Housein. Nasr melihat bahwa kebudayaan modern di Barat (sebagai representasi) sejak zaman *renaisance* merupakan eksperimen yang gagal karena mereduksi seluruh kualitas kepada kuantitas, atau mereduksi seluruh yang esensial dalam pengertian metafisika kepada pengertian materiil dan subtansial dalam pengertian fisik.[5]

Persoalan ini tumbuh dan berawal dari pemutlakan kebenaran sains dan teknologi, sehingga menafikan kebenaran yang lain, termasuk kebenaran agama yang dianggap tidak dapat diverifikasi secara empiris dan batas-batas ilmiah. Teknologi yang bersifat operasional, efektif, dan otomatis tersebut telah membentuk pola pikir manusia, sehingga rasio manusia modern bersifat instrumental atau yang disebut dengan *rasionalitas teknologis*.[6]

Oleh karena itu sains di Barat adalah jauh dari nilai ketuhanan (*Godless*) atau atheis. Para cendikiawan Barat seperti halnya Karl Marx, Charles R. Darwin, Auguste Comte, Emil Durkheim, Herbert Spencer, Sigmund Frued, Friederich Nietzche bukanlah tokoh teolog melainkan sebagai tokoh atheis. Pada akhirnya epistemologi mereka tidak mengandung teologi.[7]

D. Awal Mula Keresahan Nataatmadja terhadap Sains Barat

Kemajuan Barat dalam bidang sains tidak sepenuhnya dikatakan berjalan tuntas, sebab telah diketahui bahwa orang-orang Barat masih menghadapi satu tahap revolusi lagi yang belum mereka lakukan, yakni revolusi kemerdekaan terhadap perbudakan manusia oleh kaum ilmuwan. Hidayat mengungkapkan, “Itulah yang saya sebut jaman jahiliyah ilmiah”.[8] Hidayat mengutip pernyataan Amin Rais yang mendefenisikan arti dari jahiliyah ilmiah, Amin mengatakan bahwa jahiliah ilmiah adalah penghambaan manusia pada pikirannya yang tidak bersumber dari ajaran Allah.

Jadi, Barat sepenuhnya tidaklah merdeka. Sejatinya mereka masih hidup dalam era jahili. Sebagaimana kultur masyarakat jahili pada jaman Rasulullah shallallahu ‘alayhi wasallam dahulu. Meski masyarakat maju dalam bidang bahasa dan ekonomi, namun esensi manusia dalam kehidupan bermasyarakat tidak hidup. Hal ini dikarenakan hubungan mereka dengan Allah tidak baik, sehingga hubungan antar sesama manusia jauh disebut sebagai layak. Inilah kemajuan yang menipu. Sebagaimana yang diungkapkan Hidayat dalam bait-bait pusinya.[9]

Pendatang Malam

Dengan nama Allah Ar –Rahman Ar –Rahim
Demi langit dan pendatang malam
Bintang yang berkilau cemerlang
Mereka menggunakan tipudaya padamu

Tertipulah mereka oleh tipudaya sendiri
Sunggu Qur'an mengandung kepastian
Tiada suatu permainan
Biarkanlah orang kafir itu sesat dalam tipudayanya
Beri kesempatan sejenak
QS 86: 1 , 3 , 13 , 14 , 15 , 16 , 17
Lihatlah bagaimana sains merupakan tipu daya
Lihatlah bagaimana saintis tertipu oleh
pikirannya sendiri

Dari kegelisahan ini, Hidayat tidak mampu berdiam diri. Hidayat melayangkan kritik kepada sains Barat dalam karya-karyanya. Kritik tersebut adalah inisiatif Hidayat untuk menyadarkan Barat bahwa kebutuhan manusia tidak hanya pada akal semata, melainkan juga jiwa yang disebut sebagai kecerdasan spiritual. Namun, kritik-kritik tajam yang disampaikan Hidayat ini menuai banyak tuduhan, dalam tanggapannya yang ia tulis di dalam *Krisis Manusia Modern:*

E. Sikap Naatmadja Terhadap Barat dan Ilmu Pengetahuan Barat[10]

Banyak orang menuduh bahwa sikap saya terhadap Barat tidak wajar, menuduh Barat sebagai sumber kebusukan, dan kurang memperhatikan aspek positifnya dari ilmu pengetahuan Barat. Anda tentunya tidak akan percaya kalau saya katakan bahwa saya benar-benar belajar dengan baik pada orang-orang Barat, karena sayalah murid Einstein yang sesungguhnya. Anda harus bisa membedakan antara belajar dengan berguru. Pada Einstein saya bukan sekedar belajar, tapi juga berguru. Tetapi pada tokoh-tokoh Barat yang mempunyai keahlian di bidang ilmu-ilmu sosial jangan Anda berguru, cukup belajar saja! Begitulah Snouck Hurgronye belajar kepada kaum Muslimin, tetapi tiada Snouck Hurgronye berguru pada kaum Muslimin! Saya harus angkat topi kepada Snouck Hurgronye yang secara konsekuen mengambil sikap yang tepat menghadapi musuhnya! Tetapi kalau kaum Muslimin mengikuti sikap Snouck Hurgronye, tentunya saya samasekali berbeda!

Tetapi berguru sekalipun jangan sampai berubah menjadi beriman, karena hanya Nabi manusia yang wajib diimani. Mengikuti ajaran guru bukan berarti taklid pada ajaran guru, melainkan mencoba mendalami dan mengembangkan ajaran-ajarannya, kalau perlu merubah dan memperbaiki ajaran-ajaran itu. Dalam arti itulah saya berguru pada Albert Einstein. Di samping Ghazali, Einstein saya anggap sebagai guru saya nomor dua dalam ilmu pengetahuan. Apakah sikap ini bisa disebut sikap yang tidak wajar terhadap Barat?

Saya berhasil merubah dan menyempurnakan ilmu pengetahuan Barat, sehingga orang Barat seharusnya memandang saya sebagai murid mereka yang

terhormat, murid yang telah berhasil membina dirinya melebihi sang guru. Ya, guru yang baik tentunya akan menerima kehadiran murid-murid seperti itu dengan hati yang terbuka.

Sampai hari ini saya menjawab pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan yang tidak bisa mereka jawab. Saya bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan itu bukan karena saya lebih pinter dibandingkan seluruh doktor dan profesor di Barat, melainkan karena saya memilki sumber jawaban-jawaban itu, yakni Al-Qur'an

Sebagai contoh saya dapat menerangkan secara tuntas mengapa Edward de Bono, seorang psikolog ternama, mengatakan bahwa "makhluk yang paling rasional itu bukan manusia melainkan binatang". Ya, kelemahan binatang adalah kosongnya landasan dogmatika, karena binatang tidak punya "hati" dalam dimensi spiritual. Karena itu binatang sepenuhnya berpegang pada kemampuan rasional, yang karena tidak berpijak pada landasan dogmatika, tidak mampu mengembangkan kemampuan rasional itu. Ya, bukan sekedar karena ukuran otaknya yang lebih kecil, karena konon ada jenis lumba-lumba yang memiliki orak yang lebih besar dari manusia.

Dalam pandangan Hidayat sains Barat telah mencapai deratajat pengkulutusan. Atas kenyataan ini Hidayat tidak serta surut untuk mengkritik, justru ia tetap teguh melontarkan kritiknya yang terkesan sangat berani dan "pedas". Hidayat berkata, "Pemujaan atau kultus rasionalisme dan empirisme juga merupakan jejak iblis yang sudah begitu kita kenal di rumah kita sehingga kita tidak menyangka bahwa kultus rasinalisme dan empirisme itu jejak iblis juga. [11]

F. Paradigma Ilmu

Menurut Hidayat paradigma ilmu yang sesungguhnya adalah rukun iman. Tanpa rukun iman, suatu disiplin ilmu hanya sebuah buah pikir yang tidak kuat. Hidayat mengatakan akal boleh menerangkan Al-Qur'an. Arah pikiran ini boleh dijalankan, dengan syarat pikiran kita beriman terlebih dahulu, yakni menjadikan rukun iman sebagai paradigma ilmu.[12]

Oleh karenanya Hidayat sangat menekankan agar sains tidak dilepas dari agama. Sebab peristiwa-peristiwa di dunia obyektif tumbuh bersama-sama dengan kualitas taqwa. Menurut hidayat teori-teori yang ia kemukakan benar-benar merupakan manifestasi dari ketaqwaan itu sendiri. Ia berharap bahwa semoga hikmah yang terkadung di dalam dunia obyektif bukan sekedar diraih oleh seseorang, melainkan dapat diarasakan seluruh umat manusia yang telah berhasil menjadikan rukun iman sebagai paradigma ilmu.[13]

G. Pengakuan Barat atas Kelemahan Sainsya

Kelemahan ilmu pengetahuan Barat bukan dalam arti ketidaksempurnaan ilmu pengetahuan itu, karena bagaimanapun mustahil manusia bisa menciptakan ilmu yang sempurna. Pernyataan ini dikemukakan Hidayat dalam *Kebangkitan Islam* bahwa ilmu pengetahuan Barat itu tidak sempuna, sepenuhnya diakui oleh orang Barat sendiri dan karena itulah mereka berjuang untuk terus-menerus menyempurnakannya. Kelemahan ilmu pengetahuan Barat yang perlu kita soroti adalah kelemahan fundamental atau kelemahan strategis yang benar-benar merupakan kelemahan yang tidak bisa diperbaiki, kelemahan inheren melekat pada sendi-sendi pokok ilmu pengetahuan itu sendiri.

Sebagaimana pengakuan di antara ilmuwan Barat:

1. Goedel, “Mustahil ilmu pengetahuan bisa membuktikan kebenaran ilmu pengetahuan”.
2. Wisskof menyatakan, “Kebenaran ilmu pengetahuan berada di luar ilmu pengetahuan”
3. Tarski dan Popper membuktikan, “Bahwa ilmu pengetahuan mustahil bisa menemukan kriteria kebenaran”.
4. Einstein, “Bahwa kreativitas di dunia ilmiah adalah non-ilmiah.

Orang-orang Barat mengenal kelemahan-kelemahan itu karena mereka tidak memiliki iman terhadap wahyu ilahi, mereka terperangkap dalam kelemahan-kelemahan itu, tidak mampu bergerak lebih jauh. Kita yang mengaku beriman kepada Kitab Suci seharusnya bisa melangkah lebih jauh, bisa memberikan kejelasan mengenai apa makna dari segala kelemahan ilmu itu dengan berpijak pada ajaran agama.[14]

H. Jalan Buntu Sains Barat

Menurut Hidayat, titik-titik lemah tersebut membuktikan bahwa ilmuwan Barat telah beridiri di jalan buntu, biarpun mereka diberi kesempatan seribu atau bahkan seratus ribu tahun untuk menyempurnakan ilmu yang mereka miliki. Ini adalah bukti nyata ketergantungan sains terhadap landasan dogmatika yang tidak ilmiah.

Dogmatika dalam pandangan Hidayat didasari dari paradigma. Dengan demikian muncul pertanyaan prinsip untuk kaum Barat, bagaimana mungkin dalam dunia ilmiah ada landasan dogmatika sedangkan yang mengenal dogma[15] itu hanyalah agama? Sebagaimana disebutkan, bahwa menurut Barat ranah empirik bukanlah wilayah agama yang bersifat intuitif. Inilah kerancuan sains Barat yang tidak lucu.

Dari pernyataan ini, dapat dikatakan bahwa ukuran ilmiah tidak semata berhenti pada perkara yang dapat diterima rasio sebagaimana dalam kerangka berpikir orang Barat. Akan tetapi suatu validitor di luar kehendak dan usaha manusia adalah ilmiah. Oleh karenanya konsep ini hanya dimiliki oleh seorang muslim yang beragama dengan agama yang benar.

I. Kritik Hidayat terhadap Empirisme sebagai Validitor Kebenaran

Sebagai bagian dari dogmatika ilmiah, maka empirisme dalam dunia modern dipandang sebagai validitor kebenaran. Bagaimana hal ini bisa terjadi? Bukankah dunia empiris itu merupakan dunia yang kita pelajari, dan karena itu pasti bukan validitor ilmu itu sendiri? Bagaimana sesuatu yang kita pelajari bisa bertindak sebagai validitor? Bisakah kita pandang penjahat itu sebagai validitor, seandainya kita bertindak sebagai jaksa untuk mengusut perbuatan si penjahat?

Oleh karena itu orang Islam menjadikan validitor kebenaran adalah Allah ta'ala. Bukankah Islam mengajarkan bahwa ilmu itu hanya milik Allah ta'ala? Bagi kaum Muslimin Al-Qur'an itulah wahyu ilmiah yang menjadi pedoman hidupnya, sehingga Al-Qur'an merupakan validitor dari kebenaran ilmu.

Telah disebutkan bahwa paradigma ilmu bertindak sebagai validitor ilmu. Berarti paradigma ilmu harus bisa dicari dari ajaran agama: Kita harus bisa menurunkan paradigma ilmu dari ajaran Al-Qur'an.

Bagi ilmu pengetahuan berlaku pendapat bahwa paradigma ilmiah itu merupakan asas kebenaran yang benar dengan sendirinya. Bagi kita umat beragama, tidak ada sesuatu yang bisa diberi predikat benar dengan sendirinya, kecuali ayat-ayat yang tersurat dalam Al-Qur'an.

Coba renungkan makna dari pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Apakah yang rasional itu selalu benar atau selalu lebih benar daripada yang nonrasional?
2. Apakah batu itu rasional?
3. Apkah yang rasional itu empiris, atau yang empiris itu rasional?
4. Apakah karena Tuhan itu tidak empiris, maka batu lebih benar daripada Tuhan, karena batu itu empiris?
5. Bagaimana dengan rukun iman seandainya kita hanya percaya pada yang empiris melulu?
6. Apakah ilmu pengetahuan itu empiris?
7. Bisakah Anda mencari ilmu pengetahuan seperti Anda mencari batu?

Naquib Al-Attas menegaskan terdapat juga perbedaan mendasar dalam pandangan hidup (*divergent worlviews*) mengenai realitas akhir. Menurutnya dalam Islam, wahyu merupakan sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran akhir berkenaan dengan makhluk ciptaan dan Pencipta. Sebagai sumber dan metode ilmu pengetahuan menurut Al-Attas adalah terdiri dari: 1). Panca-indera yang meliputi 5 indera eksternal seperti sentuh, bau, rasa, penglihatan, pendengaran, serta 5 indera internal seperti representasi, estimasi, retensi (*retention*), mengumpulkan data kembali (*recollection*) dan khayalan. 2). Khabar yang benar berdasarkan otoritas (*naql*); otoritas absolut yaitu otoritas ketuhanan (Al-Qur'an) dan otoritas kenabian (rasul) dan otoritas relatif, yaitu konsensus para ulama (*tawatur*) dan khabar dari orang-orang yang terpercaya secara umum. 3). Akal yang sehat dan intuisi.[16]

Wahyu merupakan dasar kepada metafisis untuk mengupas filsafat sains sebagai sebuah sistem yang menggambarkan realitas dan kebenaran sudut pandang rasionalisme dan empirisisme.[17] Tanpa wahyu, ilmu pengetahuan ini hanya akan terkait dengan fenomena. Akibatnya, kesimpulan pada fenomena akan selalu berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman. Serta tanpa didasari oleh wahyu, realitas yang dipahami hanya terbatas kepada alam nyata sebagai sesuatu dianggap sebagai satu-satunya realitas.

J. Umat Islam Memiliki Paradigma Keilmuan yang Mandiri

Umat Islam sebenarnya telah memiliki paradigma keilmuan yang mandiri, paradigma yang diturunkan dari ajaran agama, yakni yang disebut Rukun Iman.[18] Maka demikian, sains Islam dan sains Barat merupakan jalan berbeda. Selamanya tidak bisa disatukan. Oleh karenanya Hidayat menggap ilmuwan muslim yang taklid kepada pemikiran Barat dikatakan sebagai kekeliruan yang sangat besar.

K. Kejumudan Sains Barat Cermin dari Kemunduran Islam

Dikotomi sains dan agama (baca: sekuler) sebenarnya bom waktu yang siap meledakkan peradaban manusia. Khususnya Barat dan siapa saja yang mengikuti jejak pemikiran Barat. Hal ini didasari oleh kenyataan pahit yang dialami Islam pada tujuh abad pertama. Sebagaimana yang diungkapkan Hidayat, Islam mampu membina dirinya sebagai pionir kemajuan umat pada tujuh abad pertama. Karena pada waktu itu umat Islam masih mengenal makna agama dan kaitannya dengan ilmu pengetahuan, meskipun tidak secara eksplisit. Bencana itu terjadi sejak munculnya pertentangan yang tajam antara Ghazali dengan Ibnu Rusyd, pada waktu ilmu pengetahuan obyektif sudah maju dengan pesat, sehingga cenderung ingin melepaskan diri dari agama sebagai induknya.[19]

Pemisahan inilah yang mendasari kerancuan sains Barat. Sebegitu berat ternyata dampak dari sekuleritas ini, yang menjadi *PR* besar negara digdaya

Amerika pada era 80-an. Sebagaimana yang dikutip Hidayat dari artikel *Buana Minggu* 10 Februari 1985. Laporan dari FBI menyatakan bahwa tahun 1976 sekitar 70.000 guru diserang muridnya di Amerika. Gedung sekolah yang dirusak mengalami kerugian sekitar 600 juta dollar. Di New York tercatat anak-anak sekolah yang membolos dari sekolahnya sebanyak 200.000 orang setiap harinya.

Tampaknya apa yang diprediksi Hidayat itu menjadi fakta yang dapat disaksikan dunia. Hingga saat ini dampak sekulerisme itu berpengaruh pada krisis ekonomi yang melanda Eropa dan AS sejak 2008 yang memicu aksi bunuh diri. Sebuah riset menunjukkan bahwa sekitar 5.000 orang melakukan bunuh diri di Eropa dan AS pada 2009, tahun pertama saat bank mengalami kejatuhan yang dipicu gejolak ekonomi. Sebuah hasil studi yang dipublikasikan Selasa (17/9/2013) oleh the British Medical Journal menunjukkan Inggris pun terkena tren tersebut. Sebanyak 300 aksi bunuh diri terjadi pada 2009.[20]

Di tahun 2010 saja terjadi 38.350 kasus bunuh diri, sehingga menjadikan ini termasuk 10 besar penyebab kematian di negara itu. Dari jumlah itu, sebesar 57%nya adalah orang-orang dari kelompok umur 35 hingga 64 tahun.[21]

Berita lainnya memaparkan bahwa angka pembunuhan di New York menurun namun angka di Salt Lake City, kasus bunuh diri dengan senjata api meningkat lebih dari 11 persen dari sebelumnya yang kurang dari sembilan persen.[22]

Seorang hakim di Amerika bernama Archie Simonson membebaskan pemerkosa berusia 15 tahun. Dia menyerahkan masalah itu kepada orang tuanya. Dia tidak menyalahkan sama sekali anak itu, karena di Amerika kaum wanita memakai pakaian bebas dan “ekstra” transparan. Menurut sang hakim anak itu melakukan reaksi normal terhadap korban pemerkosaan yang berusia 16 tahun.

L. Kembali Kepada Wahyu

Rasio adalah potensi unggul yang dimilki manusia, namun perlu disadari pula bahwa rasio adalah ruang berpikir yang terbatas. Selain akal, manusia dilengkapi perangkat lunak untuk meraih pengetahuan. Oleh karena itu manusia perlu bimbingan menjalani hidupnya. Manusia tidak hanya harus mengetahui apa yang sudah terjadi, namun manusia tidak mampu mengetahui apa yang akan terjadi. Masa depan manusia hanya Allah yang mengetahuinya, sehingga Allah memberi petunjuk kepada manusia melalui Al-Qur’an dan As-Sunnah. Barang siapa yang berpegang teguh kepada keduanya, niscaya kehidupan manusia tidak akan sesat selamanya.

Hidayat mengibaratkan orang yang mengunggulkan akal atas wahyu seperti orang yang main catur sebagai olah raga otak yang hanya mengandalkan rasio. Menutur Hidayat bermain catur dengan kemampuan rasional saja tidak

cukup, sebelum pemainnya mengenal “aturan mainnya” terlebih dahulu yang merupakan landasan dogmatika main catur.[23]

Sehingga Einstein pun menyadari bahwa akal bukan sekedar terdiri dari kemampuan rasional, melainkan kemampuan intuisi. Bahkan Einstein mengambil kesimpulan bahwa kreativitas itu bersumber pada intuisi dan bukan kepada kemampuan rasional. Kemampuan rasional hanyalah alat bantu, misalnya melalui proses dedukasi menurunkan suatu teorema dari suatu perangkat aksioma.[24]

Dalam bait puisinya Hidayat diungkapkan;

Budak – Budak Pikiran

Ketahuilah
bahwa musuh kita yang paling tangguh
adalah pikiran kita sendiri
yang berhasil kita berhalakan

Jadilah manusia budak-budak pikirannya sendiri
sejak jaman purba sampai jaman modern
itulah buah khuldi
yang selalu berhasil
menggoda anak-cucu Adam
Mereka bilang
“Pikiran gua bersumber dari ajaran agama”
Ya
Agama menurut pikirannya
bukan pikiran menurut agama.

M. Pandangan Ulama Kontemporer Batas Sains dan Agama

Setelah pembahasan mengenai pentingnya integritas sains dan agama, perlu adanya pemetaan wilayah antara keduanya agar tetap berjalan secara harmoni, tidak saling tumpang tindih ataupun bertentangan. Dalam pembahasan ini penulis mengutip pendapat ulama kotemporer yaitu Syaikh Muhammad bin Shalih al Utsaimin -*rahimahullah*- ketika ditanya, “Bolehkah menafsirkan Al-Qur’an dengan berbagai teori ilmiah sains modern?”

Syaikh Muhammad bin Shalih al Utsaimin menjawab: Menafsirkan Al-Qur’an dengan berbagai teori ilmiah tersebut berbahaya. Karena kalau kita menafsirkannya dengan teori tersebut lalu datang teori yang lain yang bertentangan dengannya, maka akan berkonsekuensi bahwa Al-Qur’an ternyata tidak benar dalam pandangan musuh-musuh Islam, meskipun bagi umat Islam sendiri, mereka akan mengatakan bahwa yang salah adalah yang menafsirkan Al-Qur’an tersebut, namun musuh-musuh Islam selalu mencari cari kesempatan. Oleh

karena itu, saya sangat memperingatkan agar tidak cepat-cepat (terburu buru) menafsirkan Al-Qur'an dengan berbagai teori tersebut sampai fakta membuktikannya, dan nantinya kalau sudah terbukti secara fakta dan realita, maka kita tidak perlu untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an telah menetapkannya karena Al-Qur'an itu diturunkan untuk urusan ibadah, akhlaq dan agar di tadabburi maknanya, sebagaimana firman Allah subhanahu wa ta'aala :

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ

Artinya: "*Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran"* (QS. Shod [38] : 29).

Al-Qur'an bukanlah diturunkan untuk urusan ilmu semacam ini yang bisa diketahui oleh manusia dengan penelitian dan ilmu mereka.

Mungkin saja ini akan menjadi sesuatu yang amat berbahaya kalau memaksakan Al-Qur'an untuk itu. Saya ambil saja sebuah contoh, tentang firman Allah SWT:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

Artinya: *"Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan (sulthon)."* (QS. ArRahmaan [55] : 33)

Tatkala orang sudah bisa sampai ke bulan, maka sebagian orang menafsirkan ayat ini dan menempatkannya pada kejadian tersebut. Mereka berkata bahwa yang dimaksud dengan *sulthan* pada ayat ini adalah ilmu pengetahuan dan dengan ilmu pengetahuan yang mereka miliki itulah mereka bisa menembus penjuru langit dan bumi serta melewati gaya gravitasi bumi. Ini adalah penafsiran yang salah, tidak boleh Al-Qur'an di tafsirkan seperti itu. Karena jika engkau mengaku menafsirkan Al-Qur'an dengan sebuah makna tertentu maka berarti engkau bersaksi bahwa itulah yang dikehendaki oleh Allah Ta'ala, dan ini adalah sebuah persaksian yang agung, dimana engkau akan dimintai pertanggung jawaban tentangnya.

Barangsiapa yang men-*tadabburi* ayat tersebut, akan menemukan bahwa tafsir tersebut *bathil*, karena ayat ini dibawakan untuk menerangkan keadaan manusia dan kesudahan urusan mereka. Bacalah surat Ar-Rahman, akan engkau temukan bahwa ayat tersebut disebutkan setelah firman Allah :

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

Artinya: *"Semua yang ada di bumi itu akan binasa .Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. Maka ni'mat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?"* (QS. Ar-Rahman [55] : 26-28)

Sekarang kita bertanya kepada mereka, apakah semua yang tersebut dalam ayat ini telah berhasil menembus penjuru langit? Jawabnya tidak, padahal Allah telah berfirman : "jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi". Pertanyaan kedua, Apakah Allah mengirim kepada mereka nyala api dan cairan tembaga sebagaimana ayat setelahnya :

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلا تَنْتَصِرَانِ

"Kepada kamu, (jin dan manusia) "dilepaskan nyala api dan cairan tembaga maka kamu tidak dapat menyelamatkan diri (dari padanya)" (QS. Ar-Rahman [55] : 35)

Jawabannya pun tidak. Kalau begitu, berarti tidak benar kalau ayat ini ditafsirkan *dengan tafsir mereka.* Kesimpulannya bahwa ilmu pengetahuan yang telah mereka capai itu dengan hasil percobaan dan penelitian mereka, namun kalau menyelewengkan Al-Qur'an agar sesuai dengan semisal itu, maka hal ini tidak diperbolehkan[25].

N. Kedudukan Akal dalam Agama

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Cara yang ditempuh para ulama adalah mereka beriman dengan nas yang jelas maupun yang samar, seraya mengatakan, "Bahwasannya semua itu dari Allah Ta'ala", dan mereka tidak memasuki arena yang tidak bisa mereka fahami. Itu semua untuk mengagungkan Allah dan Rasul-Nya serta bersikap sopan terhadap nas-nas syar'i."

"Akal jika tidak berpedoman kepada wahyu, ia pasti salah karena akal adalah salah satu di antara makhluk Allah. apakah mata yang pandangannya terbatas itu dipaksa untuk melihat yang jauhnya ribuan mil? Apakah telinga yang pendengarannya terbatas dipaksa untuk mendengar percakapan burung-burung di puncak-puncak gunung? Apakah tangan yang tidak berdaya itu dipaksa untuk mengangkat gunung? Begitu juga akal ia terbatas pada kemampuannya."[26]

Akal tidak mampu mengetahui secara rinci masalah 'aqidah kecuali dengan perantara wahyu.[27] Maksudnya adalah mereka tidak menempuh cara-cara seperti yang ditempuh para ahli kalam yang menggunakan rasio semata untuk memahami masalah-masalah yang sebenarnya tidak dapat dijangkau oleh akal dan menolak dalil *naql* (dali syar'i) yang bertentangan dengan akal atau rasio mereka.

Imam Ibnu Abi al'Izz al-Hanafi berkata: "Syari'at itu tidak datang membawa sesuatu yang dianggap mustahil oleh akal, tetapi ia terkadang membawa sesuatu yang membingungkan akal".[28]

Sebagaimana pula perkataan ‘Ali bin Abi Thalib yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad Abu Daud dan Ad-Daruquthni,

لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أحق بالمسح من أعلاه

Artinya: “*Seandainya agama berdasarkan akal, niscaya bagian bawah sepatu lebih pantas diusap dari pada bagian atasnya*”.[29]

O. Penutup

Dogmatika sains Barat yang terjadi saat ini telah menunjukkan kekeliruannya. Bagaimana bisa produk manusia menjadi validitor kehidupan? Ini adalah bentuk sekuler yang nyata. Namun jika ditanyakan, apakah Islam yang menerapkan ijma’, qiyas dan ijtihad dalam hukum Islam adalah termasuk mempraktikkan produk manusia menjadi validitor kebenaran? Jawabannya adalah benar. Namun semua itu dihasilkan dari wahyu (baca: Al Quran dan Sunnah), sehingga hasil olah kesungguhan berpikir para ulama adalah berpijak pada wahyu. Pula, setiap usaha mereka tetap mendapat ganjaran dari Allah ta’ala. Jika mereka benar, mendapat dua ganjaran. Jika mereka salah, maka mendapat satu ganjaran. Ini bentuk integrasi yang nyata.

Maka dari itu sains tidak boleh terpisah dari agama. Namun juga sains tidak bisa disejajarkan dengan agama. Sains, dalam integrasinya dengan agama, hanya berperan sebagai sarana bagi manusia untuk mengenal kebesaran Rabbnya. Ilmuan muslim menggunakan sains untuk menopang kehidupan manusia agar mudah dalam menjalankan ibadah. Seperti ilmu kedokteran, matematika, astronomi, fisika dan kimia. Produk sains ini dimanfaatkan untuk kepentingan umat Islam, seperti menolong orang sakit, membangun benteng pertahanan agar tidak mudah dijebol musuh, meningkatkan kualitas persenjataan, kendaraan yang nyaman, meningkatkan hasil panen, membangun masjid yang kokoh, dan lain sebagainya.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa sains tetap di bawah kuasa wahyu. Wahyu adalah sumber ilmu tertinggi. Oleh karenanya rasio tidak akan mampu menjangkau keagungan wahyu ilahi. Sebagaimana Allah ta’ala berfirman: *"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. Mereka adalah orang-orang yang mengingat Allah dalam keadaan berdiri, duduk dan berbaring. Dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya mereka berkata) "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka."* (QS 003:190-191).

Ada dua kata penting[30] dalam ayat tersebut. Pertama, kata **يذكرون** adalah kata kerja المضارع (فعل) yang artinya mereka mengingat atau menyebut, yang

dimaksud mengingat atau menyebut (berzikir) dalam ayat tersebut adalah mengingat atau menyebut (berdzikir) Allah. Dan Allah Ta'ala sebagai objek (مفعول به).

Kedua, kata يتفكرون adalah kata kerja (فعل المضارع) yang artinya mereka "mereka berpikir". Namun yang menjadi objek dari predikat يتفكرون adalah (في خلق السموت والأرض) "pada penciptaan langit dan bumi". Dari dua kata ini timbul pertanyaan yang cukup menggoda untuk mengetahui makna yang tersirat di dalamnya. Yakni; mengapa dua kata predikat itu memiliki objek yang berbeda? Mengapa kata "berzikir" dan "berpikir" tidak disandingkan secara berdekatan? Seperti seandainya kita sebut, "*yadzkuruna wa yatafakkarunallah"* ?

Jawabannya adalah yang menjadi objek dari predikat (kata kerja) "berdzikir" adalah Allah. Ini artinya bahwa Ulul Albab adalah insan yang seantiasa mengingat Allah, menyebut asma dan sifatnya, serta gemar berdzikir.

Sedangkan objek dari predikat "berpikir" adalah "pada penciptaan langit dan bumi". Ini menunjukkan bahwa Ulul Albab adalah insan yang berpikir tentang penciptaan langit dan bumi. Inilah wilayah berpikir seorang manusia, yang relatif sanggup untuk dikaji dan ditelaan. Sedangkan berpikir mengenai Allah, maka sesungguhnya akal tidak mampu menjangkaunya. Kecuali akal yang tunduk karena wahyu ilahi, menenteramkan diri kepada-Nya, serta pasrah secara total.

Hal ini sebagaimana yang disabdakan Rosulullah SAW., "Berpikirlah pada makhluk-makhluk Allah dan jangan berpikir pada Dzat Allah." (HR. Ath-Thabrani Al-Lalikai dan Al-Baihaqi dari Ibnu 'Umar lihat Ash-Shahihah no. 1788)

Pada akhirnya sains yang diibaratkan seperti pisau bermata dua ini tidak boleh lepas dari agama, agar tidak disalahgunakan. Namun demikian, sains tetap tunduk di bawah naungan wahyu, agar esensi manusia tetap utuh sebagai makhluk yang diciptakan sebagai hamba untuk beribadah dan patuh kepada Rabnya.

Catatan:

[1] Hidayat Nataatmaja, *Hidayat. Krisis Manusia Modern,* (Surabaya: Al Ikhlas, 1994), h. 120.

[2] Hidayat Nataatmadja. "http://hidayat-nataatmadja.blogspot.com/2008/07/ hidayat-nataatmadja-sakit.html", diakses pada 07/11/2013.

[3] Akhmad R. Damayati, *Transemperikal Sains: Analisa dan Kritik*, www.hidayatullah.com, diakses pada 07/11/2013

[4] Akhmad R. Damyati, *Kritik dan Analisa Sains*, http://www.hidayatullah. com, diakses pada 05/11/2013

[5] Hossein Nasr*, Spritualitas dan Seni Islam*, [Terj. Sutejo], (Bandung: Mizan, 1993), h. 38

[6] Yang dimaksud dengan rasio instrumental atau rasionalitas teknologis adalah akal budi yang mengarah pada kegunaan, yakni rasio yang berfungsi sebagai alat yang netral guna mengoperasikan sebuah sistem. Orang modern mengandaikan begitu saja kebenaran rasio macam ini dengan menganggap yang "rasional" itu operasional, efektif, efesien, dapat diotomatisasikan, dan dapat dimanipulasi. Dengan begitu, rasio dipisahkan dari dimensi praksis, rasio tidak lagi mengandung unsur-unsur moral dan unsur subjektif manusia. Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 93.

[7] Hamid Fahmy Zarkasyi, dalam pengantar : *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, (Ponorogo, CIOS: 2007), h. 8.

[8] Hidayat Nataatmadja, *Membangun Ilmu Pengetahuan Berlandaskan Ideologi* (Al Bayyinah), (Bogor: penerbit IQRA, 1983), h. 16

[9] Hidayat Nataatmadja. *Marsa Menegakkan Agama dalam Dunia Ilmiah Versi Baru Ihya Ulumuddin*, (Tanpa tempat dan tahun), hlm. 288.

[10] Hidayat Nataatmadja. *Krisis Manusia Modern*..., h. 117

[11] Hidayat Nataatmadja. *Krisis Manusia Modern*..., h. 31

[12] Hidayat Nataatmadja. *Krisis Manusia Modern*..., h. 116

[13] Hidayat Nataatmadja. *Krisis Manusia Modern*..., h. 117

[14] Hidayat Nataatmadja, *Kebangkitan Al-Islam*, (Bandung: Risalah Bandung, 1985), h.39-40.

[15] Dogma (dari bahasa Yunani, bentuk jamak dalam bahasa Yunani dan Inggris kadangkala *dogmata*) adalah kepercayaan atau doktrin yang dipegang oleh sebuah agama atau organisasi yang sejenis untuk bisa lebih otoritatif. Bukti, analisis, atau fakta mungkin digunakan, mungkin tidak, tergantung penggunaan. Wikipedia, *http://id.wikipedia.org/wiki/Dogma,* dilihat pada 08/11/2013.

[16] Lihat skema struktur epistemologi Naquib Al-Attas dalam Adi Setia, *philosophy of Science of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam & Science,* (2003) No. 2, h. 189

[17] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), h. 9.

[18] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and the Philosophy…*, h.. 43.

[19] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and the Philosophy…*, h.. 43.

[20] Kompas Internasional, *Ribuan Orang Bunuh Diri di Eropa dan Amerika Serikat,* http://internasional.kompas.com, dilihat pada 08/11/2013

[21] BBC Indonesia, *Angka bunuh diri kalangan paruh baya AS meningkat*, http://www.bbc.co.uk, dilihat pada 08/11/2013

[22] Tempo, *Angka Pembunuhan di AS Turun Tapi Bunuh Diri Naik*, www.tempo.co, dilihat pada 08/11/2013.

[23] Hidayat Nataatmaja. *Krisis Manusia Modern*…., h. 22.

[24] Hidayat Nataatmaja. *Krisis Manusia Modern*…., h. 26.

[25] Muhammad bin Shalih al utsaimin, *Kitab Al Ilmi,* (Maktabah Nurul Huda), h. 111-112. Jilid 1. Terjemah Ahmad Sabiq bin Abdul Latif Abu Yusuf, (Pustaka Al Furqon)

[26] Lihat 'Alaqah al-Itsbat wa at-Tafwidh bi Sifat Rabb al-'alamin (23-26). Lihat pula kitab Syarah Ushul I'tiqad Ahlis Sunnah (1/56).

[27] Muhammad AW. Al-'Aqil, *Manhaj 'Aqidah Imam Asy-Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i: 2005), hlm. 39.

[28] Syarah al-'Aqidah ath-Thahawiyah, h. 399.

[29] Syaikh Abdul 'Aziz Abdullan bin Baz, Fathul Baari Ibnu Hajar Al Atsqolani, (Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2005), h. 298.

[30] Achmad Tito Rusady, *Analisis maksim Al-Qur'an surat Ali Imran 190-191,* (Tugas Mata Kuliah Hermeneutika, diampu oleh Prof. Dr. H. Mudjia Rahardjo, M.Si)

MERUMUSKAN EPISTEMOLOGI ISLAM
(Perspektif Muhammad Abed Al-Jabiri)

Oleh: Qomi Akit Jauhari

A. Pendahuluan

Upaya mengejar ketertinggalan masyarakat Arab terbentur oleh tradisi dan budaya mereka, yang dalam hal ini didominasi oleh Islam. Sebagai masyarakat yang pernah meraih *golden age* pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan budaya tersebut apalagi meninggalkannya. Sehingga upaya tadi melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi. Setidaknya terdapat tiga kelompok, menurut Bollouta, yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya *vis a vis* modernitas.[1]

Pertama, kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Kelompok ini adalah mereka yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dll.

Kedua, kelompok yang menawarkan wacana reformatif. Mereka adalah kelompok yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, Al-Jabiri, dll.

Ketiga, kelompok yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada Al-Quran dan Hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dll.

Dalam tulisan ini, penulis tidak membahas pembagian aliran pemikiran menurut Bollouta tersebut secara keseluruhan, melainkan memberikan perhatian

kepada kelompok reformatif dengan fokus kepada satu tokohnya, Muhammad Abed Al-Jabiri dan bagaimana dia merumuskan epistemologi Islam.

B. Sekilas Tentang Al-Jabiri

Al-Jabiri lahir di Figuig, atau Fejij (Pekik) bagian Tenggara Maroko tahun 1936. Masa pendidikannya ia tempuh di kotanya sendiri, dimulai dari tingkat Ibtidaiyah di *Madrasah Burrah Wathaniyyah,* yang merupakan Sekolah Agama Swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di sekolah lanjutan negeri (setingkat SMA) dari tahun 1951-1953 di Casablanca. Setelah Maroko merdeka, Al-Jabiri memperoleh gelar Diploma *Arabic High School* dalam bidang *science* (ilmu pengetahuan).[2] Sejak awal Al-Jabiri telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya dimulai tahun 1958 di Univeristas Damaskus Syiria. Al-Jabiri tidak bertahan lama di universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke Universitas Rabat yang baru didirikan. Kemudian dia menyelesaikan program Masternya pada tahun 1967 dengan Tesis: *Falsafah Al-Târikh 'Inda Ibn Khaldûn*, dibawah bimbingan N.Aziz Lahbabi (w.1992), dan gurunya juga seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sarter.[3]

Kebesaran nama Al-Jabiri memang tidak lepas dari lingkungan dan dunia politik yang melingkarinya sebagaimana keluarganya yang juga aktivis partai. Salah satu pemimpin sayap kiri pecahan partai Istiqlal[4] yakni Mehdi Ben Barka, yang dalam perkembangannya partai ini kemudian memisahkan diri dan mendirikan *The Union Nationale De Forces Populaires* (UNFP) kemudian berganti nama menjadi *Union Socilieste Des Forces Populaires* (USFP), adalah orang dekat Al-Jabiri yang mendampingi dan membimbing Al-Jabiri semasa muda. Ia juga yang menyalurkan Al-Jabiri untuk bisa bekerja di salah satu lembaga penerbitan resmi partai Istiqlal yakni Jurnal *al-'Alam* yang saat itu menjadi tulang punggung dan pusat informasi bagi Partai Istiqlal.

Selama masa pendidikannya, ternyata ia terus menggeluti aktivitas politiknya, sampai kemudian tahun 1963 ia masuk penjara dengan tuduhan makar terhadap negara yang saat itu memang banyak disematkan kepada anggota partai UNFP lainnya.[5] Setelah ia keluar dari penjara, tahun 1964 Al-Jabiri kembali ke lingkungan akademiknya dengan mulai mengajar filsafat ditingkat sarjana muda, selain itu juga ia tergabung dalam beberapa forum. Tahun 1966 ia bersama Ahmad Al-Sattati dan Mustofa Al-Qamari bekerjasama untuk menerbitkan dua buku teks; *pertama,* tentang pemikiran Islam dan *kedua,* mengenai filsafat, untuk mahasiswa S.1.[6] Tahun 1970 Al-Jabiri menyelesaikan studi untuk memperoleh gelar Ph.D dengan Disertasi tentang pemikiran Ibn Kholdun,[7] dibawah bimbingan Najib Baladi.

Tahun 1976 ia mulai mengenalkan dua buah karyanya tentang epistemologi (satu tentang matematika dan rasionalisme modern dan yang lain

tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah), sekalipun sampai saat itu ia tidak bisa meninggalkan aktifitas politiknya yang telah ia geluti semenjak awal. Hal itu terbukti dengan ia menjadi anggota biro politik USFP sejak tahun 1975, sekaligus sebagai salah satu pendirinya. Tapi bagaimanapun, ia akhirnya harus memilih antara dunia akademis intelektual atau terus menggeluti politik.[8]

Tahun 1980–1981 setelah melalui beberapa pertimbangan akhirnya ia memilih untuk mencurahkan energi dan pikirannya untuk intelektualitas dan menggeluti bidang keilmuan, sekaligus mengundurkan diri dari biro politik yang telah dijabatnya. Semenjak itu ia terus berkonsentrasi untuk dunia ilmiah beberapa tulisan dan artikelnya ia kumpulkan dan ia terbitkan termasuk beberapa artikel yang pernah ia presentasikan dalam beberapa forum seminar ataupun konferensi. Beberapa judul buku yang telah berhasil ia himpun adalah *Nahnu wa Al-Turâts,* dua tahun kemudian ia menerbitkan sebuah buku lagi dengan judul *Al-Khittâb Al-Arabi Al-Mu'âshir Dirâsah Taqlîliyah Naqdiyyah* (Wacana Arab Kontemporer; Studi Kritis dan Analitis) karya-karyanya terus bertebaran dengan terbitnya *Magnum Opus* yakni *Naqd al-'Aql Al-'Arabi* yang dipublikasikan tahun 1984,1986 dan tahun 1990.[9]

Pada hari Senin, 3 Mei 2010 Abed Al-Jabiri menghembuskan nafas terakhirnya di Casablanca. Irwan Masduqi, murid Al-Jabiri dari Indonesia menulis artikel di Islamlib.com dengan judul "*Selamat Jalan Abed Al-Jabiri: Obituari dari Seorang Santri*" dan di akhir tulisannya ia menulis: *"Saya sangat berhutang budi pada filsuf Maroko ini. Rasanya, hubungan konseptual saya dengan Al-Jabiri nyaris seperti hubungan Ibn Rusyd dengan Aristoteles atau Schleiermacher dengan Friedrich Ast; hubungan murid dan guru"*.

C. Karya-Karya Muhammad Abed Al-Jabiri

Ada hal yang berbeda dari pemikir-pemikir Islam lainnya, Muhammad Abed Al-Jabiri selama kurang lebih 20 tahun membangun tradisi kritik dalam pemikiran Islam, sejak tahun 1970-an ia menghabiskan waktunya untuk menghasilkan beberapa karya yang cukup brilian. Di antara karyanya yang terkenal adalah trilogi *Naqd al-'Aql Al-'Arabi.* Buku ini berisi 1200 halaman lebih. Konsep triloginya ini juga tersebar di tiga buku beliau, pertama, *Taqwîn Al-'Aql Al-'Arabi* (Formasi Nalar Arab, 1982), *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi* (Struktur Nalar Arab, 1986), *Al-'Aql A- Siyâsi Al-'Arabi* (Nalar Politik Arab, 1990) semuanya diterbitkan oleh *Markaz Dirâsah Al-Wihdah Al-'Arabiyah*, Beirut, Libanon.

Sejak awal memang Al-Jabiri dikenal sebagai pemikir Islam yang sangat produktif, itu terlihat dari beberapa karya yang lebih dahulu diterbitkan semisal *Fikr Ibn Khaldûn Al-Ashâbiyah wa Al- Daulah* terbit tahun 1971, awalnya tulisan ini adalah disertasinya di Universitas Muhammad al Khamis Maroko tahun 1970,

secara tuntas Al-Jabiri mengupas pemikiran Ibnu Khaldun tentang kekuasaan, Negara dan Primordialisme di Arab. Tahun 1973 ia kembali menulis sebuah buku tentang pendidikan dan tradisi pengajaran di kota kelahirannya, Maroko yang kemudian ia beri judul: *Adlwa 'ala Musykil al Ta'lîm.*

Tahun 1976 ia kembali melanjutkan karyanya dengan menulis tentang epistemologi pengetahuan, dengan judul *Madkhal ilâ Falsafah Al-Ulûm* (Pengantar Filsafat Ilmu). Buku ini merupakan hasil pergulatannya dengan beberapa referensi filsafat Prancis dan Barat. Tahun 1980 Al-Jabiri juga menerbitkan karya berikutnya *Nahnu wal Turâts: Qirâ'ah Muâshirah fì Turâtsinâ al-Falsafiy* yang kemudian diterjemahkan menjadi "Kita dan Tradisi: Pembacaan kontemporer atas Tradisi Filsafat Kita". Dalam buku ini, Al-Jabiri menulis beberapa sebab kemunduran peradaban Islam di antaranya menyebut beberapa pemikiran filosuf muslim seperti Ibnu Sina sebagai penyebabnya, karena bagi Al-Jabiri Ibnu Sina telah menelorkan konsep irrasionalitas dengan astrologi dan 'ilmu-ilmu saihirnya' yang kemudian dikonsumsi oleh bangsa Arab dan ini salah satu faktor bangsa peradaban Arab tidak maju. Ia juga menulis *Al-Khitâb Al-Arabi Al-Muâshir: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah* dalam edisi Indonesia menjadi Wacana Arab Kontemporer; Studi Kritik – Analitik). Untuk pertama kali buku ini terbit tahun 1982 dan cukup menjadi perhatian publik kala itu karena dengan keberaniannya ia memakai metode Analisis Wacana untuk memetakan pemikiran Arab Modern-Kontemporer. Tahun 1989 ia menulis *Isykaliyât al Fikr Al-Arabi* (judul terjemahan: Beberapa Problematika Pemikiran Arab Kontemporer) dan secara kontinyu ia meneliti tradisi Arab dan selalu menulisnya dalam sebuah karya tahun berikutnya yakni 1990, ia menulis *Hiwâl al Masyriq wa Al Maghrib: Talihi Silsilah Al-Rudûd wa Al-Munâqasat* (Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog), kemudian tahun 1991 ia kembali menerbitkan sebuah karya *Al-Turâts wa Al-Hadâsah: Dirâsah wa Munâqasyah* yang kemudian diterjemahkan menjadi Tradisi dan Modernitas: Studi Kajian dan Perdebatan). Tahun 1992 buku berikutnya terbit dengan Judul *Wijhah Nazhr Nahw I'âdah Bina Qadlayâ Al-Fikr Al-Arabi Al-Muâshir* (judul terjemahan: Satu Sudut Pandang Menuju Rekonstruksi Persoalan pemikiran Arab Kontemporer).

Dengan tidak mengenal lelah, Al-Jabiri terus menorehkan buah karyanya lewat tulisan yang terus-menerus ia hasilkan tahun 1994 ia menulis *Al-Mas'alah Al-Tsaqâfiyah* (terjemahan; Problem Kultural), di tahun yang sama ia juga menulis *Mas'alah Al-Hâwiyah* (Problem Identitas), tahun berikutnya 1995 buku yang lain terbit yakni *Al-Mutsaqqafûn Al-'Arab fì Al-Hadlârah Al-Islâmiyah.* Tahun 1998 Al-Jabiri terlibat dalam penerbitan buku karya filosuf besar Islam, Ibnu Rusyd. Buku itu diberi judul *Al-Dharûri fì Al-Siyâsah: Mukhtashar Kitab Al-Siyâsah li Aflathûn,* dalam buku ini Al-Jabiri hanya sebagai editor dan memberikan pengantar tentang atas pemikiran Plato dan Aristoteles yang ditulis oleh Ibnu Rusyd tersebut.

Diantara karya-karya Al-Jabiri yang telah diterbitkan adalah: Takwîm Al-’Aql Al-’Arabi, Bunya Al-’Aql-’Arabiy, Al-A’ql Al-Siyâsiy Al-’Arabi, Al-’Aq Al-Akhlaqi al-‘Arabiyyah, Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nuzum Al-Qiyam fi Al-Tsaqâfah Al-‘Arabiyyah.

Sementara itu, karya terpentingnya adalah Al-Turâth wa al- Hadâtshah, Ishkâliyyah al-Fikr Al-’Arabi Al-Muâ’ashir, Tahâfu Al-Thâfut Intisâran Li Rûh Al-‘Ilmiyyah Wa Ta’sîsan Li Akhlaqiyat Al-Hiwâr, Qadhâyâ Al-Fikr Al-‘Mu’âshir Al-’Awlamah, Sira’ Al-Hadhârat, Al-Wahdah Ilâ Al-Ahklâq, Al-Tasâmuh, Al-Dimaqrâtiyyah, Al-Mashrû’ Al-Nahdawi Al-’Arabiy, Murâja’ah Naqdhiyah, Al-Dîn Wa Al-Dawlah Wa Thabiq Al-Sharî’ah, Mas’alah Al-Hawwiyah, Al-Mutsaqqafûn fî Al-Hadhârah Al-’Atabiyyah Mihnab Ibn Hambal Wa Nukkhah Ibn Rusyd, Al-Tahmiyyah Al-Basyariyyah fi Al-Watan Al-‘Arabiy.[10]

D. Pemikiran Al-Jabiri

Secara garis besar, kandungan dari sebagian besar karya Al-Jabiri membahas problem *turâts*[11] yang melingkupi pemikiran Arab-Islam. Tujuannya dari pembahasan tersebut tentunya mengarah pada upaya untuk membongkar tradisi Arab-Islam yang selama ini dianggap terinstitusikan oleh kekuasaan teks, sehingga menghambat kebangkitan pemikiran Islam.

Al-Jabiri merumuskan setidaknya terdapat dua faktor yang menghambat kebangkitan pemikiran Arab-Islam. *Pertama,* adanya pembelaan tradisi – yakni segala yang asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari akidah, syariah (*fiqh*), bahasa, sastra, seni, teologi, filsafat dan tasawuf yang menemukan kerangka rujukan sejarah dan epistemologinya pada masa *tadwin* – abad 2 dan 3 H sampai bangkitnya imperium Ustmani abad 10 H/16M bersamaan dengan tumbuhnya *renaisance* di Eropa– dalam rangka mempertahankan identitas dirinya dari ancaman pihak luar. Dengan demikian, proses kembali kepada “prinsip dasar” yang semestinya berjalan secara kritis dengan tujuan melampaui masa lalu dan melompat ke masa depan, akhirnya bertabrakan dan tumpang tindih dengan proses berlindung ke masa lalu dihadapan pihak asing.[12] *Kedua,* di sini, tradisi mengukuhkan otoritasnya sehingga menimbulkan wacana yang semakin jauh dari realitas. Titik tolak pemikiran bukan berasal dari realitas tetapi memori yang diadopsi dari tradisi sehingga realitas kotemporer dibaca dari perspektif tradisi. Akibatnya alam pikiran generasi sekarang diarahkan oleh metode, konsep dan pikiran para pendahulu dan turut terbawa dan terlibat dalam konflik dan persoalan-persoalan mereka.

Ia mengkritisi nalar Arab yang menurutnya gagal melakukan transformasi seiring berubahnya waktu dan setting sosial itu sendiri. Menurutnya potensi akal umat Islam masih terikat kuat pada teks dan ideologi Arab, hal tersebut yang menyebabkan pemikiran Islam terbelakang. Ia menganalogikan kondisi umat

Islam sekarang yaitu, "…Orang yang tidur pada suatu malam untuk terjaga besok harinya, ia akan dapat mengikuti perjalanan hidupnya seperti biasa. Sedangkan *Ashâbul Kahfi* (Penghuni Gua) atau orang yang semakna dengan mereka, bagi mereka tidak cukup sekedar 'terjaga' untuk dapat mengikuti jalan kehidupan, tetapi pertama-tama dan utama mereka membutuhkan pembaruan pemikiran agar mereka dapat melihat dengan pandangan sendiri kehidupan yang baru itu sebagaimana adanya.

Setelah mengemukakan penyebab keterbelakangan pemikiran Arab-Islam, kemudian Al-Jabiri menawarkan pembaharuan dengan meninjau ulang tradisi pemikiran Arab yang menurutnya sebagi solusi. Dalam meninjau ulang tradisi pemikiran Arab, Al-Jabiri mula-mula mendefinisikan proses pembentukan nalar Arab. Dalam menganalisis terbentuknya nalar Arab, Al-Jabiri mendefinisikan nalar Arab dengan menjelaskan antara *Al-'Aql Mukawwin* dan *Al-'Aql Al-Mukawwan. Al-'Aql Mukawwin* merupakan bakat intelektual (*almalakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *Al-'Aql Mukawwan* merupakan akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip –bentukan *Al-'Aql Mukawwin-* yang berfungsi sebagai tendensi pencarian kesimpulan, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu.

Al-'Aql Mukawwan bersifat relatif. Ia memiliki sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. *Al-'Aql Mukawwan* adalah kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Nalar inilah yang membentuk nalar Arab. *Al-'Aql Mukawwan* tidak lain merupakan sistem kognitif "bersama" (nalar kolektif) yang berdiri dibalik pengetahuan.

Jika membaca upaya yang dilakukan oleh Al-Jabiri, maka ditemukan ada kesamaan metode dengan kritik akal murni yang pernah dilakukan oleh Immanuel Kant. Proyek kritik nalar Arab Al-Jabiri dimaksudkan sebagai upaya kritik terhadap mekanisme kinerja *Al-'Aql Mukawwin* di satu sisi, dan kritik terhadap mekanisme *Al-'Aql Mukawwan* di sisi lain. Kritik nalar Arab secara operasional, menganalisis proses-proses kinerja *Al-'Aql Mukawwin* dalam membentuk *Al-'Aql Mukawwan* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *Al-'Aql Mukawwin* membentuk teori baru. Dengan melakukan kritik terhadap Nalar Arab maka berarti membongkar lapisan terdalam dari struktur pemikiran Arab untuk menguak "kecacatan epsitemologis" kemudian membenahinya atau menawarkan alternatif.

Dari *Al-'Aql Mukawwin* tersebut telah berhasil memformulasikan *Al-'Aql Mukawwan* yang termanifestasikan dalam epistemologi *Bayâni*, *'Irfâni* dan *Burhâni*. Karena itu, Kritiknya terhadap nalar Arab sebenarnya kritiknya secara khusus kepada *Al-'Aql Mukawwan.* Kritiknya terhadap struktur epistemologi

tersebut secara jelas tertuang terutama dalam karya besarnya *Naqd Al-'Aql Al-'Arabi*, yang merupakan grand proyek pemikirannya. Secara rinci ia jelaskan dalam tiga karyanya yaitu, *Takwîn Al'Aql Al-'Arabi, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi* dan *Al-'Aql Al-Siyâsy Al-'Arabi.*

Dalam karya pertamanya *Takwîn Al-'Aql Al-'Arabi* Al-Jabiri menggambarkan konsepsi dasar yang mewarnai pemikiran Arab. Ia menaruh perhatian pada kerangka referensi yang berkembang sejak periode klasik – yaitu masa kodifikasi (*'Ashr Al-Tadwîn*) abad 2 H atau 8 M – sebagai basis utama bagi terbentuknya model pemikiran Arab. Model yang berkembang dalam pemikiran Arab tersebut disimpulkan Al-Jabiri dalam tiga sistem epistemologi yaitu, epistemologi *Bayâni*,*''Irfâni*, dan *Burhâni*. Kemudian Al-Jabiri mempertegas bahwa fokus kajiannya bukan mendalami muatan ideologis yang terkandung dalam sistem epistemologi dari pemikiran Arab, tetapi hanya melacak atau membongkar epistemologi yang mewarnainya. Ia bertujuan ingin melakukan analisis "ilmiah" terhadap "akal" yang terbentuk oleh Tradisi Arab-Islam.

Karya kedua *Bunyah Al-'Aql al'-'Arabi* lebih banyak dicurahkan untuk menganalisis ketiga sistem epistemologi di atas. Analisisnya memaparkan berbagai model, karakteristik dan konsepsi dasar, yang kemudian diikuti dengan analisis atas berbagai contoh, dan sebagian besar referensinya diambil dari berbagai teks, yang dianggap menempati posisi klasik dalam pemikiran Arab.

Jika karya pertama dan kedua Al-Jabiri fokus membongkar proses pembentukan pemikiran Arab dan struktur yang melingkupinya, maka pada karya ketiga *Naqd Al-Siyâsi Al-'Arabi,* Al-Jabiri menuju pada sistem epistemologi yang membentuk pemikiran dalam realitas sosial-politik Arab. Ia tidak mengambil tipologi epistemologi yang telah dijelaskan pada dua karya sebelumnya, melainkan memperkenalkan konsep baru, yang sesuai dengan objek kajian yang berbeda tersebut. Al-Jabiri memanfaatkan sejumlah konsep tentang *imaginare sosiale* (baca: angan-angan sosial), yang bersumber dari pemikiran perancis modern, sebagai pendukung terhadap berbagai konsep yang diderivasi dari pemikiran Arab Klasik, dan selanjutnya Al-Jabiri mengembangkan gagasannya seputar tiga konsep: suku (*qabîlah*), rampasan perang (*ghanîmah*), dan dogma (*'aqîdah*). Kemudian, dia mengkaji berbagai manifestasi dari kerangka konseptual ini, khususnya sejak periode perkembangan negara Islam (*Islam Polity*).

Dalam ketiga karyanya tersebut Al-Jabiri menganalisis secara detail sistem kerja epistemologi dalam struktur nalar Arab-Islam. Untuk mengetahui bagaimana proses dan struktur nalar Arab berkembang, maka perlu dideskripsikan terlebih dahulu ketiga epistemologi yang menjadi perhatian penting Al-Jabiri dalam kajiannya.

E. Trilogi Epistemologi Al-Jabiri

1. Epistemologi *Bayâni*

Secara etimologi *Bayâni* adalah perbedaan, berbeda, jelas, penjelasan (ekspalansi). Muhammad Ibn Zahrah[13] dalam *Ushûl Al-Fiqh*-nya menyebut ada dua arti *Bayâni*. *Pertama,* metode, yaitu perbedaan dalam penjelasan. *Kedua,* visi yaitu berbeda dan jelas.[14]

Ibnu Manzur juga menulis dalam *Lisân al Arab,* sebagaimana dikutip Al-Jabiri bahwasanya ada lima arti pokok *Al-Bayân*[15] yakni :

a. Menghubungkan satu dengan yang lain;
b. Memutuskan satu dengan yang lain;
c. Mengungkap satu pengertian dengan jelas;
d. Mengemukakan pengertian dengan kemampuan menyampaikan sesuatu dengan jelas;
e. Kemampuan manusia menyampaikan penjelasan.

Bayâni juga sering disebut sebagai *Al-Fashl wa Infishâl* (memisahkan dan terpisah) dan *Al-Dhuhûr wa Al-Izhâr* (jelas dan penjelasan). Makna *Al-Fashl wa Al-Izhâr* dalam kaitannya dengan metodologi, sebagai *infishâl wa dhuhûr* berkaitan dengan visi (*ra'yu*) dari metode *Bayâni.*[16]

Secara terminologi, *Bayâni* dimaknai sebagai: (1) aturan-aturan penafsiran wacana (*Qawânîn Tafsîr Al-Khithâbi*) (2) syarat-syarat memproduksi wacana (*Syurût Al-Intâj Al-Khitâb*).[17] Pengertian *Bayâni* mengalami perkembangan sesuai perkembangan pemikiran Islam. Pada masa Syafi'i (767-820 M) yang pernah dianggap sebagai bapak Yurisprudensi Islam *Bayâni* berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan *ushûl* (pokok) dan yang berkembang hingga ke *furu'* (cabang).

Dari segi metodologi Syafi'i membagi *Bayân* dalam lima bagian: (a) *Bayân* yang tidak butuh penjelasan lanjut; berkaitan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam Al-Qur'an sebagai ketentuan bagi makhluk-Nya. (b) *Bayân* yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah (c) *Bayân* yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah (d) *Bayân* sunnah sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an (e) *Bayân* ijtihad, yang dilakukan dengan *qiyâs* atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.

Dari kelima *bayân* tersebut, Al-Syafi'i kemudian menyatakan bahwa yang pokok ada tiga, yakni Al-Qur'an, sunnah dan *Qiyâs* kemudian ditambah ijma.

Adalah Al-Jahizh (w 868) yang secara terang-terangan berani mengkritik Al-Syafi'i. Menurutnya apa yang dilakukan oleh Al-Syafi'i baru pada tahap bagaimana memahami teks, belum pada tahap memberikan pemahaman pada

pendengar atas pemahaman yang diperoleh. Epistemologi ini mencakup disiplin ilmu-ilmu yang menjadikan bahasa Arab sebagai tema sentralnya seperti nahwu, (gramatika bahasa Arab), *Fiqh* dan *Ushûl Fiqh*, Kalam (teologi), dan Balaghah (ilmu keindahan bahasa).[18]

Masing-masing disiplin keilmuan ini terbentuk dari satu sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya yaitu bahasa. Menurut Al-Jabiri, bahasa bukan sekadar berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir tetapi lebih dari itu adalah suatu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran[19]. Pemikiran ini adalah kemampuan dan usaha akal dalam menanggapi dan menangkap dalil-dalil atau petunjuk yang disebut *amârat.*

Dalam tradisi *Bayâni* ini, dikenal dua cara mendapatkan pengetahuan yaitu:

a. Berpegang Pada Zhahir Teks

Kecenderungan tekstualisme ini dimulai oleh Al-Syafi'i pendiri ilmu *Ushûl Fiqh*. Bahkan Al-Syafi'i sesungguhnya adalah peletak dasar epistemologi *Bayâni*. Sebab di tangan Syafi'ilah aturan-aturan bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci terutama *qiyâs*.[20] Dan yang terakhir ini dijadikan salah satu sumber dari empat sumber penalaran yang absah (Al-Qur'an, Hadits, ijma dan *qiyâs*) untuk menyelesaikan problem agama dan masyarakat.

b. Berpegang Pada Maksud Teks Bukan Zahir Teks.

Kecenderungan ini berakar pada tradisi setelah Ibnu Rusyd terutama pada prakarsa Al-Syatibi[21] berpegang pada maksud (*Maqâshid Al-Syar'i*). Teks ini baru digunakan apabila teks zahir ternyata tidak mampu menjawab persoalan yang relatif baru tradisi *Bayâni* yang bercorak induktif rasional dalam arti berpijak pada maksud teks ini menjadi *trend* setelah Ibnu Rusyd.

Sebagian pakar menganggap bahwa cara kedua ini telah memasukan penalaran ke dalam wacana epistemologi *Bayâni* walaupun baru penalaran yang berangkat dari teks bukan penalaran liberal artinya penalaran dipakai untuk menangkap maksud teks atau memperluas jangkauan teks saja.

Dengan cara yang ke dua ini bahwa makna yang dikehendaki teks dapat diketahui dengan:

1. Berpegang pada makna primer;
2. Berpegang pada *'illah;*
3. Berpegang pada makna sekunder;
4. Berpegang pada diamnya syar'i Allah.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, pendekatan *Bayâni* pada dasarnya sudah lama dipergunakan oleh para *fuqaha', mutakallimûn* dan *ushûlliyûn*. *Bayâni* dipahami sebagai pendekatan untuk :

1. Memahami atau menganalisis teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam (atau dikehendaki) lafadz. Dengan kata lain, pendekatan ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna zahir dari *lafz* dan *'ibârah* yang zahir pula;
2. *Istinbât* hukum-hukum dari *Al-Nushûsh Al-Dîniyah* dan Al-Qur'an khususnya.

Makna yang dikandung dalam, dikehendaki oleh, dan diekspresikan melalui teks dapat diketahui dengan mencermati hubungan antara makna dan lafadz. Hubungan antara makna dan lafadz dapat dilihat dari segi : a) Makna *wad'i*, untuk apa makna teks itu dirumuskan, meliputi makna: *khas, 'am* dan *musytarak*; b) Makna *isti'mâli*, makna apa yang digunakan oleh teks, meliputi makna *haqîqah* (*sharîhah* dan *mukniyah*) dan makna *majâz* (*sharîh* dan *kinâyah*); c) *Darajat Al-Wudhûh*. Sifat dan kualitas *lafz*, meliputi *muhkâm, mufassar, nâs, zâhir, khâfi, mushkil, mujmal*, dan *mutasyâbih*; dan d). *Turuqu Al-Dalâlah*, penunjukan *lafz* terhadap makna, meliputi *dalâlah Al-'Ibârah*, *dalâlah Al-Isyârah*, *dalâlah Al-Nash* dan *dalâlah Al-'Iqtidâ'* (menurut *khanafiyah*), atau *dalâlah Al-Manzûm* dan *dalâlah al-Mafhûm* baik *mafhûm Al-Muwâfaqah* maupun *mafhûm al-Mukhâlafah* (menurut syafi'iyyah).

Untuk itu pendekatan *Bayâni* menggunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan uslub-uslubnya serta *Asbâb Al-Nuzûl*, dan *Istinbât* atau *istidlâl* sebagai metodenya. Sementara itu, kata-kata kunci (*keywords*) yang sering dijumpai dalam pendekatan ini meliputi: *asl - far' – lafz ma'na (mantûq Al-Fughah* dan *mushkilah Al-Dalâlah;* dan *nizâm Al-Kitâb* dan *nizal Al-'Aql), khabar qiyâs,* dan otoritas salaf *(sultah Al-Salaf)*. Dalam Al-*Qiyâs Al-Bayâni*, kita dapat membedakannya menjadi tiga macam: 1). *Al-Qiyâs* berdasarkan ukuran kepantasan antara *asl dan far'* bagi hukum tertentu; yang meliputi: a) *Al-Qiyâs Al-Jâli*; b). *Al-Qiyâs fi Ma'na Al-Nash*; dan c). *Al-Qiyâs Al-Khâfi*; 2). *Al-Qiyâs* berdasarkan *'illat* terbagi menjadi : *a). Qiyâs Al-'Illat* dan b). *Qiyâs Al-Dalâlah*; dan 3). *Al-Qiyâs Al-Jama'i* terhadap *asl dan far'*.

Dalam pendekatan *Bayâni* dikenal ada 4 macam *bayân* :

1) *Bayân Al-I'tibâr*, yaitu penjelasan mengenai keadaan atau segala sesuatu, yang meliputi: a) *Al-Qiyâs Al-Bayâni* baik *Al-Fiqhy*, *Al-Nahwy* dan *Al-Kalamy*; dan b). *Al-Khabar* yang bersifat *yaqîn* maupun *tashdîq*;
2) *Bayân Al-I'tiqâd*, yaitu penjelasan mengenai segala sesuatu yang meliputi makna: *haq*, *musyabbih fîh*, dan *bâthil*;
3) *Bayân Al-Ibârah* yang terdiri dari : a). *Al-Bayân Al-Zhâhir* yang tidak membutuhkan tafsir; dan b). *Al-Bayân Al-Bâtin* yang membutuhkan tafsir, *qiyâs, istidlâl* dan *khabar*; dan
4) *Bayân Al-Kitâb*, maksudnya media untuk menukil pendapat-pendapat dan pemikiran dari *kâtib khat, kâtib lafz, kâtib 'aqd, kâtib hukm*, dan *kâtib tadbîr*.

Dalam pendekatan *Bayâni*, oleh karena dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal hanya sebatas sebagai alat pembenaran atau justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi.

Kalau ditelusuri lebih dalam, lafaz *Al-Bayân* (retoris)[22] adalah nama *Aphoris* dari proses penampakan dan menampakan (*Al-Zhuhûr* dan *Al-Izhâr*). Serta aktifitas memahami dan memahamkan (*Al-Fahm* dan *Al-Ifhâm*). Dengan demikian, kata ini sulit dicari padanan katanya dalam bahasa lain. Penggunaan istilah retorika hanya pengaliha bahasa dengan menggunakan padanan yang terdekat.

Sebagai sebuah lapangan keilmuan, retorika dalam kapasitasnya sebagai hasil sebuah pandangan budaya secara ontologis merupakan ilmu pengetahuan yang diadopsi oleh ilmu-ilmu bahasa dan ilmu-ilmu agama.

Kemudian, sebagai epistemologi, retorika adalah kumpulan prinsip dasar ketentuan dan kekuatan yang menentukan orientasi orang yang mencari pengetahuan dalam medan kognitif retoris tanpa didasarinya dan tanpa bisa mengambil pilihan lain.

Kumpulan prinsip dasar dan prosedur ini bisa kita reduksikan dalam tiga pasangan epistemologis dominan. Kata/makna, *prinsipum*/ cabang dan *substantia/accidens*. Pasangan yang pertama dan kedua menentukan titik tolak pemikiran dan metodologinya, sedangkan yang ketiga membangun persepktif berpikir dan mempengaruhinya.

Perspektif pemikiran ilmu-ilmu agama (ilmu kalam dan *ushûl fiqh*) tidak mampu melepaskan diri dari prinsip-prinsip dasar bahasa Arab yang merupakan warisan akal Arab Badui yang tidak melihat adanya hubungan kausalitas antara kata dan makna. Akan tetapi hubungan di antara keduanya sekadar hubungan kedekatan terpisah. Prinsip seperti ini yang mengilhami ulama kalam dan *ushûl* sehingga mereka berpandangan bahwa keterkaitan antara prinsip dan cabang dalam analogi hukum serta hubungan antara substansi dan bentuknya sebatas hubungan biasa, tidak mengandung sifat kemestian-aksiomatis.

Prinsip retoris secara simbolis telah difungsionalisasikan dalam memahami pesan-pesan kosmologis, keilmuan dan teologis Al-Qur’an dan akibatnya pesan-pesan tersebut tidak mampu keluar dari kungkungan kekuasaan akal jahiliyah dalam upaya untuk melebarkan jangkauan misi pembebasan manusia dari alam kegelapan menuju ketentraman.

Secara sederhana, *bayân* dimaknai sebagai metode pemikiran khas Arab yang menekankan pada otoritas (*nash*), secara langsung atau tidak langsung dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlâl*). Dengan kata lain, memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Pada posisi ini rasio atau akal bisa bebas menentukan makna dan

maksudnya, tapi tetap harus tetap bersandar pada teks. Dalam *Bayâni* rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.

Kalau kita menelusuri nalar Arab Klasik maka kita tidak akan kesulitan untuk menelusuri tradisi *bayân*. Kenapa demikian? karena tradisi ini, tidak akan jauh berkisar dari bahasa Arab itu sendiri. Orang Arab menganggap bahwa bahasa merekalah yang paling mudah dipahami bahkan sampai tingkat pensakralan. Kita juga bisa melihat bagaimana mereka menganggap orang selain Arab adalah *'Ajam* (orang yang tidak jelas bicaranya), sehingga untuk menentukan *identity* orang Arab tidak sekadar *Al-'Aql*, akan tetapi kefasihan bahasa. Dan, tampaknya justifiksi terhadap bahasa Arab sebagai elemen pembentuk nalar Arab tidaklah berlebihan. Apalagi Al-Qur'an juga ikut melegitimasi lewat ayatnya *"Kitâb 'Arabiyîn Mubîn"*.

Jadi, lengkaplah argumentasi bahwa nalar Arab 'tidak jauh-jauh amat' dari struktur dan bahasa mereka. Kita bisa lihat misalnya bagaimana ulama klasik (termasuk Imam Syafi'i sebagai otoritas Quraisy) lewat aktifitas akademiknya mengumpulkan bahasa Arab dan menetapkan kaidah-kaidah kebahasaan,[23] baik itu *nahwu* (ilmu gramatika), kaidah *ushûl fiqh* dan lain-lain. Dan, yang terjadi adalah para pakar gramatika menggunakan konsep-konsep dasar sebagai pijakan dasar untuk ilmu-ilmu keIslaman dan sekadar transfer tanpa produksi.

Hal ini yang kemudian corak pemikiran saat itu sangat *Bayâniyah* sekali *(Nizhâm Ma'rifi Bayâni)* atau *Aql Bayâni*. Yakni bahasa Arab sebagai titik tolak dan pijakan untuk menentukan berbagai disiplin ilmu kebahasaan, yang meliputi *Balaghah* (ilmu keindahan bahasa), *nahwu* (gramatika bahasa Arab), *fiqh* dan *ushûl fiqh* serta Kalam.

Bagi Muhammad Abed Al-Jabiri munculnya nalar *Bayâni* tidak sekadar sebab kebahasaan semata, akan tetapi ada 'pertarungan ideologi' antara kalangan *Bayâni* (yang menganggap sesuatu harus didasarkan pada teks-teks keagamaan klasik, *ulûm Al-Awa'il*) dengan "*the other*" yakni kalangan yang menganut pemikiran Islam Klasik *(Al-Ulûm Al-Naqliyah).* Yang menarik bagi Al-Jabiri adalah konfigurasi *episteme* seperti apakah yang akan terjadi ketika dua kubu berhadapan antara *Ulûm Al-Awâ'il* dengan *Al-Ulûm Al-Naqliyah* (*transmitted science*).

Begitu juga tentang hubungan kata – makna dalam tataran praktis, ia berkaitan dengan penafsiran atas wacana (*khithâb*) syara'. Ulama *Fiqh* banyak mengembangkan masalah ini, baik dari aspek kedudukan sebuah kata, penggunaan, tingkat kejelasan maupun metodenya.[24]

Dalam *ushûl –furu'*, bagi Al-Jabiri, *ushûl* di sini tidak menunjuk pada dasar-dasar hukum *fiqh*.[25] Seperti Al-Qur'an, Sunnah, Ijma, dan *Qiyâs*, tetapi pada pengertian umum bahwa ia adalah pangkal (asas) dari proses penggalian pengetahuan. *Ushûl* adalah ujung rantai dari hubungan simbal balik dengan furu.

Dari sini, Al-Jabiri kemudian melihat tiga macam posisi dan *ushûl* dalam hubungannya dengan *furu'*?. *Pertama*, *ushûl* sebagai sumber pengetahuan yang cara mendapatkannya dengan *istinbât. Kedua*, *ushûl* sebagai sandaran bagi pengetahuan yang lain, yang cara penggunaannya dengan *qiyâs*, baik dengan *qiyâs 'illat,* seperti yang dipakai ahli *fiqh* atau *qiyâs dalâlah* seperti yang digunakan kaum teolog. *Ketiga, ushûl* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan yang caranya menggunakan kaidah-kaidah *ushûl fiqh*.

2. Epistemologi *Burhâni*

Dalam bahasa Arab, *Burhân* berarti *Al-Hujjah Fâsilah Al Baiyinah* (bukti pemutus yang jelas) yang dalam bahasa Inggris disebut *demonstration* yang berasal dari bahasa latin "*demonstration*" yang artinya "isyarat, sifat dan keterangan dan sesuatu yang menampakkan."

Dalam perspektif logika, *Al-Burhân* adalah aktifis pikir yang menetapkan kebenaran sesuatu melalui metode penalaran yang mengaitkan pengetahuan yang bukti-buktinya mendahului kebenaran, sedangkan dalam pengertian umum, *Al-Burhân* berarti aktifitas berfikir untuk menentukan kebenaran sesuatu.

Al-Burhân sebetulnya merupakan hasil pemikiran ilmiah Yunani sejak 3 Abad sebelum Aristoteles. Memang penelitian kesejarahan menunjukkan bahwa *Al-Burhân* dalam budaya Arab Islam berasal dari Yunani yang sebetulnya sangatlah berhubungan dengan Aristoteles.

Al-Burhân merupakan metode yang disebut *munfiq* (logika) yang di dalamnya ada pengertian *Al-Burhân* yang merupakan bagian dari silogisme yang disebut *qiyâsul jami'*, (*qiyâs* yang mencakup) sedang silogisme yang luas terdiri dari unsur-unsur yang tersusun dari subyek atau predikat yang dalam bahasa Arab disebut *mubtada'* dan *khabar* atau *fi'il* dan *fâil*. Atau *Jumlah Khabariyah* dan *Jumlah Fi'liyah*.

Inilah unsur-unsur idea dan informasi yang disampaikan oleh pemikiran yang diucapkan, sehingga ucapan hasil pemikiran bukan sekedar lafadz tertentu yang terjadi atau kedudukan sesuatu atau paham itu ada sebelum tertuang dalam pemikiran.

Oleh Al-Jabiri mengemukakan bahwa ilmu itu ungkapan dari pikiran yang umum yang mencakup keseluruhan (*lâ ilma illâ bil kulliyi*) dengan *qiyâs jâmi'* (silogisme) yang benar dengan *Al-Burhân* akan sampai pada pengertian yang dapat dipahami atau dinilai benar atau salah.

Aristoteles menyatakan bahwa *Burhân* itu dapat saja dicapai sebagai hasil *qiyâs* tetapi tidak semua (hasil) *qiyâs* itu *Burhân*. *Burhân* mengandung kebenaran adalah hasil *qiyâs 'ilmi*.

Qiyâs Ilmi itulah *Burhân* yang harus memenuhi tiga syarat :

a. Diketahui benar bahwa medium (*haddul ausat*) yang menjadi *illah* (sebab) pada *natîjah* (konklusi). Dengan kata lain, mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam menyusun premis;
b. Relasi antara '*illah* dan *natîjah* (kesimpulan);
c. Kesimpulan akhir harus bersifat pasti dan tidak dapat diartikan lain dari itu.

Kesimpulan inilah sebetulnya yang membedakan antara *Burhân* dan *qiyâs ilmi* dari metode yang lain. *Burhân* juga bisa dimaknai sebagai pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hukum-hukum logika. *Burhâni* atau *pendekatan rasional argumentatif* adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dll.) dan metode diskursif (*bâthiniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian. Realitas yang dimaksud mencakup realitas alam (*kawniyyah*), realitas sejarah (*târikhiyyah*), realitas sosial (*ijtimâiyyah*) dan realitas budaya (*tsaqâfiyyah*). Dalam pendekatan ini teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling mempengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan. Di dalamnya ada *ma'qûlat* (kategori-kategori) meliputi *kully-juz'iy, jauhar-'arad, ma'qulat alfâz* sebagai kata kunci untuk dianalisis.

Karena *Burhâni* menjadikan realitas dan teks sebagai sumber kajian, maka dalam pendekatan ini ada dua ilmu penting, yaitu ilmu *Al-Lisân* dan ilmu *Al-Mantiq*. Yang pertama membicarakan *lafz-lafz*, *kaifiyyah*, susunan, dan rangkaiannya dalam ibarat-ibarat yang dapat digunakan untuk menyampaikan makna, serta cara merangkainya dalam diri manusia. Tujuannya adalah untuk menjaga *lafz Al-Dalâlah* yang dipahami dan menetapkan aturan-aturan mengenai *lafz* tersebut. Sedangkan yang terakhir membahas masalah *mufradât* dan susunan yang dengannya kita dapat menyampaikan segala sesuatu yang bersifat inderawi dan hubungan yang tetap diantara segala sesuatu tersebut, atau apa yang mungkin untuk mengeluarkan gambaran-gambaran dan hukum-hukum darinya. Tujuannya adalah untuk menetapkan aturan-aturan yang digunakan untuk menentukan cara kerja akal, atau cara mencapai kebenaran yang mungkin diperoleh darinya.

'Ilmu Al-Mantiq juga merupakan alat (*Manâhij Al-Adillah*) yang menyamaikan kita pada pengetahuan tentang *maujûd* baik yang wajib atau *mumkin*, dan *Maujûd fi Al-Adhhan* (rasionalisme) atau *Maujûd fi Al-A'yân* (empirisme). Ilmu ini terbagi menjadi tiga; *mantiq mafhum* (*mabhâth Al-tasawwur*), *mantiq Al-Hukm* (*mabhâth Al-Qadâya*), dan *mantiq Al-Istidlâl* (*mabhâth Al-Qiyâs*). Dalam perkembangan modern, ilmu mantiq biasanya hanya terbagi dua, yaitu *Nazariyah Al-Hukm* dan *Nazariyah Al-Istidlâl*.

Dalam tradisi *Burhâni* juga kita mengenal ada sebutan *Falsafat Al-Ūlâ* (metafisika) dan *Falsafat Al-Tsâni*. *Falsafat Al-Ūlâ* membahas hal-hal yang

berkaitan dengan *Wujûd Al-'Arady*, *Wujûd Al-Jawâhir* (*Jawâhir Ūlâ* atau *Ashkhâs* dan *Jawâhir Tsâniyah* atau *Al-Naw'*), *maddah* dan surah, serta *asbab* yang terjadi pada maddah, surah, fa'il dan ghayah; dan b). *ittifâq* (sebab-sebab yang berlaku pada alam semesta) dan *hazz* (sebab-sebab yang berlaku pada manusia). Sedangkan *Falsafat Al-Tsâniyah* atau disebut juga *Ilmu Al-Tabî'ah*, mengkaji masalah :

a. Hukum-hukum yang berlaku secara alami baik pada alam semesta (*Al-Sunnah Al-Alamiyah*) maupun manusia (*Al-Sunnah Al-Insâniyah*);

b. *Taghayyur*, yaitu gerak baik azali (*harakah qadîmah*) maupun gerak *Maujûd* (*harakah hadîtsah* yang bersifat plural (*mutanawwi'ah*). Gerak itu dapat terjadi pada *jauhar* (substansi: *kawn* dan *fasad*), jumlah (berkembang atau berkurang), perubahan (*istihalah*), dan tempat (sebelum dan sesudah).

Dalam perkembangan keilmuan modern, *Falsafat Al-Ūlâ* (metafisika) dimaknai sebagai pemikiran atau penalaran yang bersifat abstrak dan mendalam (*abstract and profound reasoning*). Sementara itu, pembahasan mengenai hukum-hukum yang berlaku pada manusia berkembang menjadi ilmu-ilmu sosial (*sosial science*, *Al-'Ulûm Al-Ijtimâ'iyyah*) dan humaniora (*humanities*, *Al-'ulûm Al-Insaniyyah*). Dua ilmu terakhir ini mengkaji interaksi pemikiran, kebudayaan, peradaban, nilai-nilai, kejiwaan, dan sebagainya.

Oleh karena itu, untuk memahami realitas kehidupan sosial keagamaan dan sosial-keIslaman, menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi (*sosiulûjiyyah*), antropologi (*antrufulûjiyyah*), kebudayaan (*tsaqâfiyyah*) dan sejarah (*târikhiyyah*).

Pendekatan sosiologis digunakan dalam pemikiran Islam untuk memahami realitas sosial-keagamaan dari sudut pandang interaksi antara anggota masyarakat. Dengan metode ini, konteks sosial suatu prilaku keberagamaan dapat didekati secara lebih tepat, dan dengan metode ini pula kita bisa melakukan reka cipta masyarakat utama. Pendekatan antropologi bermanfaat untuk mendekati masalah-masalah kemanusiaan dalam rangka melakukan reka cipta budaya Islam.

Tentu saja untuk melakukan reka cipta budaya Islam juga dibutuhkan pendekatan kebudayaan (*tsaqâfiyyah*) yang erat kaitannya dengan dimensi pemikiran, ajaran-ajaran, dan konsep-konsep, nilai-nilai dan pandangan dunia Islam yang hidup dan berkembang dalam masyarakat muslim. Agar upaya reka cipta masyarakat muslim dapat mendekati ideal masyarakat utama dalam Muhammadiyah, strategi ini pula menghendaki kesinambungan historis. Untuk itu, dibutuhkan juga pendekatan sejarah (*târikhiyyah*). Hal ini agar konteks sejarah masa lalu, kini dan akan datang berada dalam satu kaitan yang kuat dan kesatuan yang utuh (kontinuitas dan perubahan). Ini bermanfaat agar pembahuruan pemikiran Islam Muhammadiyah tidak kehilangan jejak historis. Ada

kesinambungan historis antara bangunan pemikiran lama yang baik dengan lahirnya pemikiran keIslaman baru yang lebih memadai dan *up to date*.

Oleh karena itu, dalam *Burhâni*, keempat pendekatan - *târikhiyyah, sosiulûjiyyah, tsaqâfiyyah* dan *antrufulûjiyyah* - berada dalam posisi yang saling berhubungan secara dialektik dan saling membentuk jaringan keilmuan.

3. Epistemologi *'Irfâni*.

'Irfâni diambil dari kata *'irfân* yang menurut bahasa berasal dari kata *'arafa* (mengetahui, mengerti). Kata *'irfân* searti dengan kata *ma'rifah* yang terkenal di kalangan ahli tasawauf yakni "pengertian yang mendalam pada hati dalam bentuk ilham atau sesuatu yang dapat membuka tabir yang menutup hati."

Kalau ditelusuri kata *'irfân* mengandung beberapa pengertian, antara lain: *'ilmu* atau *ma'rifah*; metode ilham dan *kashf* yang telah dikenal jauh sebelum Islam; dan *Al-Ghanus* atau gnosis. Ketika *'irfân* diadopsi ke dalam Islam, para *Ahl Al-''irfân* mempermudahnya menjadi pembicaraan mengenai *Al-Naql* dan *Al-Tawzîf*; yaitu upaya menyingkap wacana Al-Qur'an dan memperluas *'ibârah*-nya untuk memperbanyak makna. Jadi, pendekatan *'Irfâni* adalah suatu pendekatan yang dipergunakan dalam kajian pemikiran Islam oleh para *mutasawwifûn* dan *'ârifûn* untuk mengeluarkan makna batin dari *lafz* dan *'ibârah*; ia juga merupakan *Istinbât Al-Ma'rifah Al-Qalbiyyah* dari Al-Qur'an.

Pendekatan *'Irfâni* adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada instrumen pengalaman batin, *dhawq*, *qalb, wijdân*, *basirah* dan intuisi. Sedangkan metode yang dipergunakan meliputi: *manhaj kashfi* dan *manhaj iktishâfi*. *Manhaj Kashfi* disebut juga *Manhaj Ma'rifah ''Irfâni* yang tidak menggunakan indera atau akal, tetapi *kashf* dengan *riyâdhah* dan *mujâhadah*.

Manhaj Iktishâfi disebut juga *Al-Mumâtsilah* (analogi), yaitu metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi. Analogi dalam *manhaj* ini mencakup : a) analogi berdasarkan angka atau jumlah seperti 1/2 = 2/4 = 4/8, dst; b) *tamtsil* yang meliputi silogisme dan induksi; dan c) surah dan *asykâl*. Dengan demikian, *Al-Mumâtsilah* adalah *Manhaj Iktishâfi* dan bukan *Manhaj Kashfi*. Pendekatan *'Irfâni* juga menolak atau menghindari mitologi. Kaum *'Irfâniyyûn* tidak berurusan dengan mitologi, bahkan justru membersihkannya dari persoalan-persoalan agama dan dengan *'Irfâni* pula mereka lebih mengupayakan menangkap *haqîqah* yang terletak di balik *syari'ah*, dan yang batin (*Al-Dalâlah Al-Ishârah wa Al-Ramziyah*) di balik yang *zahir* (*Al-Dalâlah Al-Lughawiyyah*). Dengan memperhatikan dua metode di atas, kita mengetahui bahwa sumber pengetahuan dalam *'Irfâni* mencakup ilham/intuisi dan teks (yang dicari makna batinnya melalui *ta'wîl*).

Kata-kata kunci yang terdapat dalam pendekatan *'Irfâni* meliputi *tanzil-ta'wîl*, *haqîqy-majâzi*, *mumâtsilah* dan zahir-batin. Hubungan zahir-batin terbagi

menjadi 3 segi : 1) *siyâsi mubâshar*, yaitu memalingkan makna-makna ibarat pada sebagian ayat dan *lafz* kepada pribadi tertentu; 2) ideologi mazhab, yaitu memalingkan makna-makna yang disandarkan pada mazhab atau ideologi tertentu; dan 3) metafisika, yakni memalingkan makna-makna kepada gambaran metafisik yang berkaitan dengan *Al-Ilâh Al-Mut'aliyah* dan '*Aql- Kully* serta *Nafs Al-Kulliyah*.

Perkembangan *'Irfâni* secara umum dapat dibagi dalam enam fase: *pertama*, fase pembibitan, terjadi pada abad pertama hijriah. Pada masa ini, apa yang disebut *'irfân* baru ada dalam bentuk perilaku *zuhud* (askestisme).[26] Sejak awal, tokoh sufisme yang dikenal sebagai orang-orang suci tidak banyak berbicara tentang *'irfân* secara terbuka, meski mengakui bahwa mereka dididik dalam spioritualisme oleh rasul atau para sahabat.[27]

Karakter asketisme periode ini adalah: (1) berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah, yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka. (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek yang dilakukan (3) motivasi zuhudnya adalah rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad kedua hijriah. Pada masa ini, beberapa tokoh sufisme mulai berbicara secara terbuka tentang *'irfân*. Karya-karya tentang *'irfân* juga mulai ditulis, diawali dengan tulisan *Ri'ayah Huqûq Allah* karya Hasan Basri (642 – 728) yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang *'irfân*.

Ketiga, fase pertumbuhan, terjadi abad 3 – 4 hijriah. Sejak awal abad ke 3 H, para tokoh sufisme mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga sufisme menjadi ilmu moral keagamaan (*akhlaq*).

Keempat, fase puncak, terjadi abad ke 5 H, pada periode ini *'irfân* mencapai masa gemilang.[28] *Kelima*, fase spesifikasi, terjadi abad ke 6 dan 7 H. berkat pengaruh Al-Ghazali, lewat *magnup opus*-nya *Ihyâ Ulûm al-Dien*, *'irfân* menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam.

Keenam, fase kemunduran, terjadi sejak abad ke – 8 H. Sejak abad itu, *'irfân* tidak mengalami perkembangan berarti, bahkan mengalami kemunduran, para tokoh lebih menekankan pada ritus dan formalisme yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri.

Lepas dari rentetan sejarah di atas, dalam prakteknya, pendekatan *'Irfâni* banyak dimanfaatkan dalam *ta'wîl*. *Ta'wîl 'Irfâni* terhadap Al-Qur'an bukan merupakan *Istinbât*, bukan ilham, bukan pula *kashf*, tetapi ia merupakan upaya mendekati *lafz-lafz* Al-Qur'an lewat pemikiran yang berasal dari dan berkaitan

dengan warisan *'Irfâni* yang sudah ada sebelum Islam, dengan tujuan untuk menangkap makna batinnya.

Contoh konkrit dari pendekatan *'Irfâni* lainnya adalah *falsafah ishrâqi* yang memandang pengetahuan diskursif (*Al-Hikmah Al-Bâtiniyyah*) harus dipadu secara kreatif harmonis dengan pengetahuan intuitif (*Al-Hikmah Al-Dhawqiyah*). Dengan pemaduan tersebut pengetahuan yang diperoleh menjadi pengetahuan yang mencerahkan, bahkan akan mencapai *Al-Hikmah Al-Haqîqah*.

Pengalaman batin Rasulullah SAW. dalam menerima wahyu Al-Qur'an merupakan contoh konkret dari pengetahuan *'Irfâni*. Namun dengan keyakinan yang kita pegangi selama ini, mungkin pengetahuan *'Irfâni* yang akan dikembangkan dalam kerangka *ittibâ' Al-Rasûl*.

Dapat dikatakan, meski pengetahuan *'Irfâni* bersifat subyektif, namun semua orang dapat merasakan kebenarannya. Artinya, setiap orang dapat melakukan dengan tingkatan dan kadarnya sendiri-sendiri, maka validitas kebenarannya bersifat intersubyektif dan peran akal bersifat partisipatif. Sifat intersubyektif tersebut dapat diformulasikan dalam tahap-tahap sebagai berikut. *Pertama*, tahapan persiapan diri untuk memperoleh pengetahuan melalui jalan hidup tertentu yang harus ia ikuti untuk sampai kepada kesiapan menerima "pengalaman". Selanjutnya tahapan pencerahan dan terakhir tahap konstruksi. Tahap terakhir ini merupakan upaya pemaparan secara simbolik di mana perlu, dalam bentuk uraian, tulisan dan struktur yang dibangun, sehingga kebenaran yang diperolehnya dapat diakses oleh orang lain.

Implikasi dari pengetahuan *'Irfâni* dalam konteks pemikiran keIslaman, adalah menghampiri agama-agama pada tataran substantif dan esensi spiritualitasnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain (*the otherness*) yang berbeda aksidensi dan ekspresinya, namun memiliki substansi dan esensi yang kurang lebih sama.

Kedekatan kepada Tuhan yang transhistoris, transkultural, dan transreligius diimbangi rasa empati dan simpati kepada orang lain secara elegan dan setara. Termasuk di dalamnya kepekaan terhadap problem-problem kemanusiaan, pengembanagan budaya dan peradaban yang disinari oleh pancaran *fitrah ilâhiyah*.

F. Perbandingan Epistemologi Modern Dengan Trilogi Epistemologi Al-Jabiri

Pengertian epistemologi, menurut Harun Nasution yaitu episteme berarti pengetahuan, dan epistemologi adalah ilmu yang membahas tentang apa pengetahuan dan bagaimana memperoleh pengetahuan.[29] Sedangkan Fudyartanto, memberikan pengertian epistemologi sebagai berikut: epistemologi berarti ilmu filsafat tentang pengetahuan atau dengan kata pendek filsafat pengetahuan.

Berikut ini tentang beberapa penjelasan tentang epistemologi modern dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan dibandingkan dengan epistemologi Al-Jabiri

1. Idealisme

Idealisme adalah suatu ajaran/paham atau aliran yang menganggap bahwa realitas ini terdiri atas roh-roh (sukma) atau jiwa. ide-ide dan pikiran atau yang sejenis dengan itu.

Aliran ini merupakan aliran yang sangat penting dalam perkembangan sejarah pikiran manusia. Mula-mula dalam filsafat Barat kita temui dalam bentuk ajaran yang murni dari Plato. Yang menyatakan bahwa alam, cita-cita itu adalah yang merupakan kenyataan sebenarnya. Adapun alam nyata yang menempati ruang ini hanyalah berupa bayangan saja dari alam idea. Aristoteles memberikan sifat kerohanian dengan ajarannya yang menggambarkan alam ide sebagai sesuatu tenaga (*entelechie*) yang berada dalam benda-benda dan menjalankan pengaruhnya dari benda itu. Sebenarnya dapat dikatakan sepanjang masa tidak pernah paham idealisme hilang sama sekali. Di masa abad pertengahan malahan satu-satunya pendapat yang disepakati oleh semua ahli pikir adalah dasar idealisme ini.

Pada jaman Aufklarung ulama-ulama filsafat yang mengakui aliran serba dua seperti Descartes dan Spinoza yang mengenal dua pokok yang bersifat kerohanian dan kebendaan maupun keduanya mengakui bahwa unsur kerohanian lebih penting daripada kebendaan. Selain itu, segenap kaum agama sekaligus dapat digolongkan kepada penganut Idealisme yang paling setia sepanjang masa, walaupun mereka tidak memiliki dalil-dalil filsafat yang mendalam. Puncak jaman Idealiasme pada masa abad ke-18 dan 19 ketika periode Idealisme Jerman sedang besar sekali pengaruhnya di Eropa. Tokoh-tokohnya adalah Plato (477 - 347 Sb.M) B. Spinoza (1632 -1677) Liebniz (1685 -1753) Berkeley (1685 -1753) Immanuel Kant (1724 -1881) J. Fichte (1762 -1814) F. Schelling (1755 -1854) G. Hegel (1770 -1831).

2. Empirisme.[30]

Empirisme berasal dari kata Yunani yaitu "empiris" yang berarti pengalaman inderawi. Oleh karena itu, empirisme dinisbatkan kepada paham yang memilih pengalaman sebagai sumber utama pengenalan dan yang dimaksudkan dengannya adalah baik pengalaman lahiriah yang menyangkut dunia maupun pengalaman batiniah yang menyangkut pribadi manusia. Pada dasarnya Empirisme sangat bertentangan dengan Rasionalisme. Rasionalisme mengatakan bahwa pengenalan yang sejati berasal dari ratio, sehingga pengenalan inderawi merupakan suatu bentuk pengenalan yang kabur. Sebaliknya Empirisme berpendapat bahwa pengetahuan berasal dari pengalaman sehingga pengenalan inderawi merupakan pengenalan yang paling jelas dan sempurna.

Paham ini diperoleh oleh Francis Bacon yang hidup antara tahun 1561 – 1626. Tokoh lain yang mendukung empirisme adalah : Thomas Hobbes (1588 – 1679): John Locke (1632 – 1704): dan David Hume (1711 – 1776). Tokoh-tokoh empirisme menitikberatkan kepada pengalaman (empiri).

3. Rasionalisme [31]

Rasionalisme mengandung pengertian yang luas bahwa alam adalah sistem yang bersifat rasional yang diatur oleh hukum yang dapat ditemukan oleh metode ilmiah (nalar). Dalam cara apapun hubungan kausalitas ini dipahami, hubungan itu menyingkirkan makna dan tujuan dari cara kerja alam dan membebaskan sains dari pemikiran bahwa alam ini adalah desain tuhan. Pemikiran ini menyatakan bahwa pikiran manusia dan masyarakat manusia sama rasionalnya dengan cara kerja alam dan sama-sama didukung oleh nalar ilmiah.

4. Pragmatisme [32]

Istilah pragmatisme berasal dari kata Yunani kuno yang sama dengan istilah praxis. Praxis menurut Aristoteles adalah tindakan yang dilakukan sebagai tujuan dalam dirinya sendiri untuk dirinya sendiri atau juga berarti aktivitas produktif untuk mencapai tujuan. Pendiri pragmatism ialah Charles Pierce (1831-1914), ia menciptakan istilah ini berdasarkan refleksinya terhadap penggunaan Kant untuk istilah "pragmatis" dan "praktis". Kuliah dan tulisan Pierce sekitar tahun 1878, dianggap sebagai dokumen orisinal dari pragmatism. Ini pertama kali dikenal oleh sedikit intelektual di Cambridge dan baru mendapat perhatian luas 20 tahun kemudian, ketika William James (1842-1910) menyampaikan kuliahnya tentang pragmatism. Pierce kemudian menjauhkan diri dari pragmatism James dan menyebut filsafatnya sendiri sebagai pragmatisisme. Bersama dengan Pierce dan James, tokoh utama pragmatisme antara lain John Dewey (1859-1952) dan George Herbert Mead (1863-1931).

5. Trilogi Epistemologi Islam Al-Jabiri

Epistemologi Al-Jabiri sebenarnya sudah diterangkan di atas secara detail, namun di sini akan dipaparkan secara ringkas untuk membandingkan dengan beberapa epistemologi modern di atas.

Trilogi Epistemologi Islam Al-Jabiri terdiri dari *Bayâni*, *Burhâni* dan *'Irfâni*. Masing-masing epistemologi tersebut memperoleh pengetahuan berbeda-beda. Epistemologi *Bayâni* adalah model kerangka berfikir yang didasarkan pada teks-teks dan *qiyâs* (indikasi). Epistemologi *Burhâni* adalah epistemologi yang didasarkan pada pembuktian inferensial, demonstrasi dan keruntutan logika serta silogisme. Sedangkan Epistemologi *'Irfâni* merupakan kerangka berfikir yang didasarkan atas pendekatan pengalaman keagamaan (*direct experience approach*) yang bersifat *dzauq*, iluminatif.

Berbeda dengan epistemologi modern: idealisme yaitu model kerangka berfikir yang didasarkan pada ide dan pikiran, empirisme yaitu model kerangka berfikir yang didasarkan pada pengalaman inderawi, rasionalisme yaitu model kerangka berfikir yang didasarkan pada akal atau nalar dan pragmatism yaitu model kerangka berfikir yang didasarkan pada tindakan atau yang bersifar praktis.

Dapat disimpulkan bahwa epistemologi modern lebih mengedepankan pada hal-hal yang ada pada diri sendiri baik berupa akal, indera dan tindakan tanpa adanya landasan agama atau dengan kata lain tanpa ada campur tangan Tuhan. Sehingga apabila seseorang mengaplikasikan epistemologi modern ini dalam kehidupannya, maka pada akhirnya orang tersebut akan merasakan titik jenuh karena hanya mengedepankan akal dan indera yang ada pada orang tersebut tanpa adanya bimbingan agama. Lebih dari itu suatu saat epistemologi modern tersebut suatu saat akan runtuh bersamaan dengan munculnya epistemologi modern yang baru.

G. Penutup

Al-Jabiri adalah seorang pakar filsafat yang sangat masyhur, ia berusaha menyatukan berbagai macam disiplin ilmu, dengan perbedaan dan konfrontasi disiplin masing-masing. Al-Jabiri memadukan disiplin kajian Islam *(Islamic studies)*. Model trilogi yang ditawarkan oleh Al-Jabiri adalah dalam rangka mengkritisi cara berfikir umat Islam khususnya dunia Arab yang sangat hegemonik dan *Bayâni* sekali. Ia mengkritik sistem metodologi dan epistemologi Arab dengan mencoba menggabungkan dan mengkomunikasikan epistemologi *Bayâni*, *'Irfâni* dan *Burhâni*.

Dalam triloginya Al-Jabiri mencoba mengkomunikasikan tiga nalar tersebut; *Bayâni* yang tekstual disambungkan dengan *Burhâni* yang rasional dan *'Irfâni* yang intuitif. Pada posisi ini, *Burhâni* yang dimensi filsafatnya lebih dominan dihadapkan dengan tradisi *Bayâni* yang lebih berorientasi pada teks atau wahyu.

Pada posisi ini, kritik nalar Al-Jabiri semata-mata kritik epistemologi *(epistemological criticism)*. Kritik yang dipresentasikan untuk membangun metodologi dan epistemologi. Metodologi dan epistemologi yang dimaksud adalah metodologi sebagai kerangka berfikir (*the frame of thought methodology*) yang melatarbelakangi kultur Islam Arab. Dan harus dipahami, kritik ini sematamata bukan untuk membangun teologi atau ilmu kalam baru.

Kritik ini diasosiasikan pada bingkai atau korpus pemikiran Islam Arab. Korpus pemikiran Arab yang dipetakan menjadi tiga yakni *Bayâni*, *Burhâni* dan *'Irfâni*. Epistemologi *Bayâni* adalah model kerangka berfikir yang didasarkan pada teks-teks dan *qiyâs* (indikasi). Epistemologi *Burhâni* adalah epistemologi yang didasarkan pada pembuktian inferensial, demonstrasi dan keruntutan logika serta silogisme. Sedangkan Epistemologi *'Irfâni* merupakan kerangka berfikir

yang didasarkan atas pendekatan pengalaman keagamaan (*direct experience approach*) yang bersifat *dzauq*, iluminatif.

Catatan:

[1] Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), h. 114-115.

[2] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* Terj. Moch. Nur Ikhwan, (Yogyakarta : Islamika, 2003, h. 87

[3] Zulkarnain, "*Pemikiran Kontemporer Muhammad Abed Al-Jabiri Tentang Turats Dan Hubungan Arab Dan Barat*," Artikel, diakses tanggal 10 Januari 2012 dari http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm.

[4] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Intereligius,* (Terj. Imam Khoiri), (Yogyakarta: IRCISOD, 2003), Cet, I, h. 591

[5] Berkaitan dengan aktifitas Al-Jabiri dalam bidang politik, khususnya *prototife* tentang penegakan HAM dan Demokrasi, Lihat: Muhammad Abed Al-Jabiri, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), Cet. I, h. 18.

[6] Nirwan Syafrin, "*Kritik Terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabiri*" Jurnal Islamiyah, Thn I No. 2 (Juni-Agustus 2004), h. 45.

[7] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab…*, h. 560. Lihat juga: http://en.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Abed_al-Jabri.

[8] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Syuro, Tradisi,…*h. 85

[9] Zulkarnain, "*Pemikiran Kontemporer Muhammad Abed Al-Jabiri.*" Akses tanggal 10 Januari 2012

[10] Zulkarnain, "*Pemikiran Kontemporer Muhammad Abed Al-Jabiri.*" Akses tanggal 10 Januari 2012.

[11] Tradisi (*Turâts*) adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau selain kita, atau masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun yang dekat." Lihat: Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah, Dirâsah wa Munâqasyah,* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1991), h. 89.

[12] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Isykâliyât al-Fikr Al-'Arabi Al-Muâshir,* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), h. 97.

[13] Secara detail Al-Jabiri memberi arti bayan dalam *Bunyah Al-'Aql Al- Arabiy,* (Beirut: Markaz Dirasah Wihdah al Arabiyah, 1990), h. 43

[14] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al- Fiqh*, (Penerbit : Kota Terbit, 1956), h. 56

[15] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li al-Nuzûumi al-Ma'rifah fi Tsaqâfah al-'Arabiyah*, (Beirut: Markaz Dirasah Al-Wihdah Al-Arabiyah, 1990), h. 20.

[16] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy…*, h. 20

[17] Pemaknaan *Bayâni* ini sudah ada sejak masa *tadwîn* (kodifikasi). Paling tidak ditandai dengan lahirnya *al-Asbâh wa al-Nadzâir fi al-Qur'an al Karîm*, karya Muqatil Ibn Sulaiman (w. 767 M) dan *Maâni al-Qur'an,* karya Ibnu Ziad al Farra (w.823).

[18] Muhammad Abed Al-Jabiri*, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabiy…*, h. 16-19

[19] Muhammad Abed Al-Jabiri*, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabiy…*, h. 13

[20] Nasr Hamid Abu Zaid menyebut Al-Syafi'i sebagai peletak hegemoni Quraisy lewat pembakuan (*tadwîn*) Ushul Fiqh dan *Qiyas*-nya. Karena bagi Nasr Hamid usaha Al-Syafi'i tersebut menumbuhkan generasi yang super tekstualis dan Arab sentris. Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid dalam *Imam Syafi'i moderatisme, eklektiisme dan Arabisme.* [Terj. Khoiron Nadliyin], (Yogyakarta: LKiS, 2001).

[21] Al-Syatibi wafat di Granada Spanyol, 8 Syakban 790 H/1388 M, nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Ibrohim bin Musa al Garnati. Ia berasal dari keluarga Arab suku Lukhmi. Nama Al-Syatibi di ambil dari negeri asal keluarganya, yaitu Syatibah (Xativa atau Jativa di Spanyol timur), ia menjadi ahli Ushul Fiqih, ahli bahasa Arab dan ulama terkemuka Madzhab Maliki. Lihat: *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Van Hove), Jilid 5, h. 1999.

[22] Secara mendalam ide dan gagasan Al-Jabiri tentang akal retoris ditulis dalam Muhammad Aunul Abed Syah dan Sulaiman Mapiasse, *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001).

[23] Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, (Yogyakarta, 1995), h. 7 - 9

[24] Muhammad Abed Al-Jabiri*, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabiy…*, h. 58

[25] Muhammad Abed Al-Jabiri*, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabiy…*, h. 113

[26] Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 199

[27] Muhammad Abed Al-Jabiri*, Bunyah Al-'Aql Al-'Arabiy…*, h. 421

[28] Disebut gemilang karena pada periode ini banyak tokoh yang lahir dan menulis tentang irfan antara lain, Said Abu Khair (w.1048 M) yang menulis *Rubaiyyat,* Ibnu Usman al Hujwiri (w.1077 M) menulis *Kasf al-Mahjûb,* dan Abdullah al Anshori (w.1088 M) yang menulis *Manâzil al-Sa'irin* salah satu buku terpenting dari irfan.

[29] Harun Nasution, *Filsafat Islam,* (Jakarta, UI Press, 1978), h. 10

[30] William Outhwaite, *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern,* (Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2008), h. 263

[31] William Outhwaite, *Kamus Lengkap ...,* h. 718

[32] William Outhwaite, *Kamus Lengkap ...,* h. 671-672

MERUMUSKAN PARADIGMA SAINS ISLAMI
(Revolusi Integralisme Islam Armahedi Mazhar)

Oleh: Khoiru Nidak

A. Pendahuluan

Teknologi dalam perkembangannya yang mutakhir merupakan penerapan sains untuk kepentingan manusia. Pada umumnya penerapan itu adalah untuk menyejahterakan manusia seluruhnya, namun tak dapat dibantah bahwa pengembangan teknologi juga diarahkan pada pembuatan senjata pemusnah massal seperti senjata nuklir, kimia dan biologis. Di samping tujuan negatif dari pengembangan teknologi. Teknologi yang dikembangkan untuk tujuan positif sekali pun bisa mempunyai dampak-dampak negatif pada lingkungan hidup, kehidupan sosial dan perilaku personal.

Dampak-dampak negatif ini timbul karena adanya dikotomi antara sains dan etika dalam paradigma sains modern. Dikotomi sains dan etika ini yang banyak dianut di kalangan saintis Barat yang menganggap bahwa penggunaan sains untuk pengembangan senjata pemusnah massal (misalnya) sebagai sesuatu yang berada di luar tanggung jawab sains yang netral secara etis. Begitu juga ketika terjadi dampak-dampak negatif sebagai akibat pengembangan teknologi sebagai sesuatu yang di luar tanggung jawab sains. Namun belakangan munculah kesadaran bahwa baik sains dan teknologi tak bisa dipisahkan satu sama lain karena keduanya adalah bagian yang tak terpisahkan dari peradaban manusia yang juga mencakup cabang-cabang lain seperti budaya, ekonomi dan politik. Itulah sebabnya teknologi harus dikembangkan di atas sebuah landasan theologis yakni landasan etika dan agama.

B. Pandangan Islam Terhadap Sains

Di kalangan gerakan Islam modern, sains dan Islam sejatinya tak ada masalah. Soalnya, rata-rata mereka meyakini bahwa Islam sebagai agama universal dan penyempurna bagi sains modern Barat yang dianggapnya universal. Namun, di Barat sendiri konsep universalisme sains menjadi suatu persoalan. Dalam perkembangan berikutnya Islam memiliki spektrum pandangan mengenai hubungan sains modern dan Islam. Dari sains itu tidak Islami, lewat sains itu netral, hingga sains itu sudah Islami. Karena itu, Sayyid Husein Nasr juga mengungkapkan eksistensi sains Islam tradisional pada masa kejayaan Islam yang paradigmanya sama sekali berbeda dengan sains Barat modern yang sekuler. Begitu pula, Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas mengajukan konsep *dewesternisasi* (Islamisai) pengetahuan dalam Konferensi Dunia Pertama tentang Pendidikan Islam pada tahun 1977 di Kota Makkah.[1] Sementara itu, terdapat pandangan bahwa sains sekarang telah Islami karena banyak penemuan baru sains bersesuaian dengan konsep-konsep Al-Qur'an tentang alam. Oleh karena itu, yang perlu dilakukan bukanlah Islamisasi sains melainkan modernisasi ilmu-ilmu kalam, fiqih dan tasawuf. Islamisasi sains merupakan kelanjutan logis rasional dari reorientasi paradigmatik sains modern. Salah satu alternatif paradigma sains yang Islami itu ialah filsafat integralisme.[2]

Islam memiliki kepedulian dan perhatian penuh kepada umatnya agar terus berproses untuk menggali potensi-potensi alam dan lingkungan menjadi sentrum peradaban yang gemilang. Dalam konteks ini, tidak ada pertentangan antara sains dan Islam, dimana keduanya berjalan seimbang dan selaras untuk menciptakan khazanah keilmuan dan peradaban manusia yang lebih baik dari sebelumnya.

Pandangan Islam terhadap sains dan teknologi adalah bahwa Islam tidak pernah mengekang umatnya untuk maju dan modern. Justru Islam sangat mendukung umatnya untuk melakukan penelitian dan bereksperimen dalam hal apapun, termasuk sains dan teknologi. Bagi Islam, sains dan teknologi adalah termasuk ayat-ayat Allah yang perlu digali dan dicari keberadaannya. Ayat-ayat Allah yang tersebar di alam semesta ini merupakan anugerah bagi manusia sebagai *khalîfatullâh* di bumi untuk diolah dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya.

Pandangan Islam tentang sains dan teknologi dapat diketahui prinsip-prinsipnya dari analisis wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW. yang berbunyi:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (٣)
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤)عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

Artinya:*"Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan. Dia Telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.* (QS. Al-'Alaq: 1-5).

Ayat lain yang mendukung pengembangan sains adalah firman Allah SWT.:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ (١٩٠)الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١)

Artinya: *"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan Ini dengan sia-si. Maha Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka.* QS. Āli-Imrân: 190-191).

Selain banyak memuat tentang pentingnya pengembangan sains, Al-Qur'an juga dapat dijadikan sebagai inspirasi ilmu dan pengembangan wawasan berpikir sehingga mampu menciptakan sesuatu yang baru dalam kehidupan. Hanya saja, untuk menemukan hal tersebut, dibutuhkan kemampuan untuk menggalinya secara lebih mendalam agar potensi alamiah yang diberikan Tuhan dapat memberikan kemaslahatan sepenuhnya bagi keselarasan alam dan manusia.[3] Di dalam Islam, kesadaran religius terhadap tauhid merupakan sumber dari semangat Ilmiah dalam seluruh wilayah pengetahuan. Oleh karena itu, tradisi intelektual Islam tidak menerima gagasan bahwa hanya ilmu alam yang ilmiah atau lebih ilmiah dari ilmu-ilmu lainnya. Demikian pula, gagasan objektivitas dalam kegiatan ilmiah menurutnya tidak dapat dipisahkan dari kesadaran religius dan spiritual.[4] Kendati demikian, Al-Qur'an bukanlah kitab sains yang meletakkan dirinya ke dalam bidang suci dan membuat wahyu Ilahi menjadi objek pembuktian sains Barat. Jika suatu teori tertentu yang "dibenarkân" Al-Qur'an dan diterima luas saat ini, kemudian satu ketika teori ini digugurkan, apakah itu berarti bahwa Al-Qur'an itu sah hari ini dan tidak sah hari esok? Yang tepat dilakukan ilmuwan muslim adalah memposisikan Al-Qur'an sebagai petunjuk dan motivasi untuk menemukan dan mengembangkan sains dan teknologi dengan ilmiah, benar dan baik.[5] Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan (*revelation*) sering dipandang sebagai sumber ilmu pengetahuan. Hal ini tidak berarti bahwa Al-Qur'an mengandung semua delik pengetahuan, meskipun tidak dinafikan Al-Qur'an dengan posisinya sebagai tanda-tanda verbal Tuhan (*al-ayat al-qawliyyah al-mantûqah*) juga memberikan penggambaran yang cukup

komprehensip tentang tanda-tanda keagungan Tuhan yang non-verbal (*al-ayat al-kawniyyah ghair al-mantûqah*) yang di dalamnya terkandung ilmu pengetahuan, yakni segala yang ada di alam semesta ini.

C. Klasifikasi Ilmu Dalam Islam

Klasifikasi ilmu dalam berbagai cabang atau disiplin telah menarik perhatian para ilmuawan muslim pada masa awal sejarahnya.[6] Mereka sangat menyadari bahwa tidak ada konsep ilmu yang lengkap tanpa mengacu pada cakupan pokok masalahnya. Alasan utama dari keseluruhan aktifitas intelektual ini, tampaknya untuk mempertahankan hirarki ilmu pengetahuan dengan penjelasan skop dan posisi tiap ilmu pengetahuan dalam skemanya secara keseluruhan".[7] Pada awal abad ke 9 banyak upaya yang dilakukan para pemikir muslim, dari berbagai macam aliran, untuk mengklasifikasi dan mendiskripsikan ilmu pengetahuan ke dalam berbagai disiplin. Klasifikasi yang berfariasi ini secara berkesinambungan meningkat dalam skop maupun isinya seiring dengan peningkatan ilmu. Terdapat kesepakatan umum di kalangan ilmuwan muslim, bahwa dalam tradisi intelektual Islam terdapat hirarki dan kesatuan ilmu. Seperti yang dinyatakan secara jelas oleh Nasr, bahwa dalam tradisi intelektual Islam terdapat hirarki dan interrelasi berbagai macam disiplin yang memungkinkan realisasi kesatuan dari berbagai keragaman, bukan hanya pada kepercayaan dan pengalaman keagamaan, tetapi juga dalam bidang ilmu.[8]

Para ilmuwan muslim pada masa awal, menganggap klasifikasi ilmu pengetahuan secara sistematik ke berbagai disiplin merupakan hal penting untuk beberapa tujuan. Menurut Ikhwanus Shafa, tujuan dari klasifikasi ilmu adalah untuk menuntun siswa dalam memilih berbagai macam disiplin, karena kebutuhan jiwa pada ilmu dan seni yang berbeda seperti selera pada berbagai macam makanan berkenaan dengan rasa, warna, dan aromanya. Osman Bakar menginformasikan bahwa Al-Farabi mengklasifikasi ilmu pengetahuan untuk beberapa tujuan. *Pertama*, sebagai petunjuk umum pada beragam ilmu pengetahuan, sehingga siswa hanya memilih untuk mempelajari subjek yang bermanfaat. *Kedua*, untuk mempelajari hirarki ilmu pengetahuan. *Ketiga*, berbagai macam divisi dan subdivisi memberikan cara yang bermanfaat bagi penentuan spesialisasi. *Keempat*, memberi informasi pada siswa tentang apa yang seharusnya dipelajari sebelum menentukan keahlian dalam ilmu pengetahuan tertentu.[9]

Maka ide tentang dualisme keilmuan tidak dikenal dalam tradisi intelektual Islam. Islam tidak sepakat dengan bifurkasi antara ilmu agama dan ilmu umum atau antara dunia dan akhirat. Sebaliknya, Islam menganggap antara dunia dan akhirat sebagai satu entitas, *al-Dunyâ Mazra'at al-Ākhirah*, pemisahan antara keduanya tidak dapat dibenarkan karena bertentangan dengan prinsip tauhid. Begitu juga, Islam memandang ilmu sebagai kesatuan tunggal sebab semua ilmu pada dasarnya bersumber dari Yang Satu. Maka dari itu,

ketika dipertajam secara *hadd* apa itu pengetahuan, menurut Wan Daud, sekarang ini umat Islam menyadari bahwa mendefinisikan ilmu (pengetahuan) secara *hadd* adalah mustahil. Mengutip pendapat al-Attas, Wan Daud menjelaskan bahwa ilmu merupakan sesuatu yang tidak terbatas (*limitless*) dan karenanya tidak memiliki ciri-ciri spesifik dan perbedaan khusus yang bisa didefinisikan. Lagi pula, al-Attas menjelaskan, pemahaman mengenai istilah *'ilm* selalu diukur oleh pengetahuan seseorang mengenai ilmu dan oleh sesuatu yang jelas baginya. Ketika medan ilmu pada faktanya sangat luas, maka pengetahuan seseorang terhadapnya sangat terbatas. Oleh karena itu pasti pemahaman ilmu dari masing-masing orang akan terbatas. [10] Menyadari bahwa mendefinisikan ilmu secara *hadd* adalah mustahil, maka Al-Attas hanya mengajukan definisi deskriptif (*rasm*). Dengan premis bahwa ilmu itu datang dari Allah SWT. dan diperoleh oleh jiwa yang kreatif, ia membagi pencapaian dan pendefinisian ilmu ke dalam dua bagian. *Pertama,* sebagai sesuatu yang berasal dari Allah SWT., bisa dikatakan bahwa ilmu itu adalah datangnya (*hushûl*) makna sesuatu atau objek ilmu ke dalam jiwa pencari ilmu; *kedua,* sebagai sesuatu yang diterima oleh jiwa yang aktif dan kreatif, ilmu bisa diartikan sebagai datangnya jiwa (*wushûl*) pada makna sesuatu atau objek ilmu. [11]

Dalam tradisi intelektual Islam, dikenal dengan istilah integrasi ilmu secara holistik. Integrasi holistik mencakup integrasi antara ilmu umum dan ilmu agama, integrasi antara ragam disiplin ilmu dan kesatuan dalam keragaman, antara jiwa dengan jasamani, teori dengan praksis, iman, illmu, dengan amal, fikiran dan tindakan, dan dunia dengan akhirat. Kita dapat melakukan integralisasi aksiologi holistik yang berjenjang itu dengan hierarki sumber-sumber hukum *fikih* yaitu Al-Qur'an, Sunnah, ijtihad, ijma' yang mana pada akhirnya dapat mengidentifikasi nilai-nilai isntrumental sebagai *"Urf"*.[12]

Nabi Muhammad SAW. telah memberikan petunjuk kepada umatnya, bahwa kebahagiaan dunia dan akhirat hanya dapat dicapai dengan ilmu Nabi SAW. bersabda, "Siapa saja yang menginginkan dunia maka ia harus mencapainya dengan ilmu, siapa saja yang meminta akhirat maka sebaiknya ia meraihnya dengan ilmu, dan siapa saja yang mengharap keduanya, maka ia harus memperolehnya dengan ilmu". Hadis ini secara implisit maupun eksplisit mengungkapkan adanya kesatuan ilmu dalam Islam. Pernyataan Al-Qur'an sesungguhnya kehidupan akhirat itu lebih baik dari kehidupan dunia menunjukkan hirarki, bukannya pemisahan. Dengan kata lain, pencarian salah satu di antaranya tidak mengorbankan yang lain, sebab keduanya secara konseptual berhubungan satu sama lain secara holistik. Demikian juga halnya dengan pembagian ilmu ke dalam ilmu agama dengan ilmu umum atau *naqli* dan *"aqli* serta adanya hirarki ilmu, maka keduanya harus dipandang secara integral dan sama pentingnya.

Kalau disimak uraian tersebut di atas, ada satu benang merah, yaitu

dalam perspektif epistemologi Islam, ontologi, epistemologi dan aksiologi dipahami secara integral dalam bingkai tauhid. Kongkritnya, konsep ilmu, manusia dan alam semesta, senantiasa bertautan secara erat dengan Tuhan (*tauhid*), yang merupakan asal-usul dari ilmu. Segenap upaya untuk memahami dan membangun konsep ilmu harus mengacu dan mengaitkan dengan konsep Tuhan. Lagi pula, tidak suatu konsep pun yang akan sempurna dan bermakna tanpa mengacu kepada-Nya. Jika ilmu dipisahkan dari Tuhan (*tauhid*) dan alam semesta dianggap sebagai realitas independen sebagai kasus yang terjadi dalam ilmu pengetahuan kontemporer, maka hal itu hanya akan menghasilkan ilmu palsu atau *pseudo-knowledge* yang mengeliminasi nilai-nilai moral dan spiritual, berakibat terjadinya krisis global di era modern ini, serta mengusik keharmonisan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, serta manusia dengan alam semesta.

Salah satu aspek yang paling penting tentang Tuhan dalam Al-Qur'an adalah afirmasi tentang keesaan-Nya, yang merupakan aspek paling fundamental dalam ajaran Islam, yakni tauhid. Dalam Islam, konsep ilmu tidak dapat dipisahkan dari konsep tentang Tuhan, sebab semua ilmu datang dari-Nya yang Maha Mengetahui. Pengetahuan Tuhan adalah absolut, ilmu-Nya mencakup seluruh aspek yang nampak maupun tersembunyi dan tidak ada sesuatu apapun di jagad raya ini yang tidak diketahui oleh-Nya. Tuhan sebagai asal-usul ilmu muncul secar berulang-ulang dalam Al-Qur'an. Lantaran semua ilmu berasal dari Tuhan, maka semua harus mencari, mengimplementasikan, dan menyebarkannya sesuai dengan ketentuan-Nya. Itulah sebabnya mengapa Islam secara tegas menentang ide pencarian ilmu hanya untuk ilmu saja. Sebaliknya, Islam berpendapat bahwa pencarian ilmu untuk mencari ridla Ilahi. Oleh karenanya, pencariannya tidak boleh bertentangan dengan perintah *Ilahi Rabbi*. Sebab hal itu berseberangan dengan aspek ajaran Islam yang paling mendasar, yaitu tauhid.

Dalam pandangan Al-Qur'an dasar interpretasi dari semua bentuk ilmu adalah tauhid, serta dikembangkan dalam bingkai dan spirit tauhid. Ilmu mestinya tidak dipisahkan dari Sang Pencipta tetapi harus selalu terkait erat dengan-Nya agar dapat mencapai kebahagiaan serta keselamatan di dunia akhirat. Oleh karenanya, ilmu harus dapat mendekatkan manusia kepada Khaliknya, mengakui keagungan-Nya dan mendorongnya untuk beramal saleh. Wahyu merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan paling signifikan yang dapat mengarahkan ilmu pengetahuan menuju kebenaran hakiki. Secara aksiologis tujuan akhir dari ilmu adalah mengantarkan manusia untuk merealisasikan statusnya sebagai hamba Allah dan khalifah-Nya di atas bumi, dan menyiapkannya untuk memenuhi peranan serta tanggung jawab atas amal dan perbuatan kepada Allah.

Dalam pandangan Islam, konsep ilmu terkait dan terjalin erat dengan

pandangan dunia Islam, yang bermuara pada konsep tauhid. Dengan kata lain, pandangan Islam tentang Tuhan, kenabian, alam semesta, manusia, unsur-unsur dan konsep-konsep kunci, serta nilai-nilai Islam, seperti ibadah, khalifah, adil, *dîn*, *dunyâ*, *âkhirat*, *hikmah, adab, taqwâ,* ikhlas, *hudâ, amânah, tablîgh, fathonah, siddiq*, dan lain-lain, terkait dengan konsep ilmu dalam Islam. Tauhid merupakan sentral atau poros di mana seluruh konsep- konsep Islam bermuara. Dengan demikian, secara implisit konsep tauhid memanisfestasikan adanya kesatuan dalam ilmu. Kesatuan ilmu bermakna tidak adanya pemisahan antara ilmu-ilmu "agama" dan " umum".

Metode, sumber, dan tujuan ilmu dalam Islam berbeda dengan Barat yang hanya melegitimasi apa yang disebut dengan metode ilmiah (saintifik) dan menolak wahyu sebagai sumber dan cara untuk mendapatkan ilmu serta menafikan Tuhan sebagai asal-usul dan sumber ilmu. Atas dasar ini, kaum akademisi Barat mempertahankan ide "ilmu hanya untuk ilmu" dan tujuan mereka untuk mencari ilmu hanya untuk mencapai kesenangan dan kesejahteraan material yang bersifat duniawi. Islam, di lain pihak, menyatakan bahwa Tuhan adalah asal-usul dan sumber semua ilmu. Kitab suci Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang sahih merekomendasikan penggunaan berbagai sumber atau cara untuk mencapai ilmu, seperti observasi dan eksperimen, intuisi, rasio, dan juga wahyu. Tujuan akhir pencarian ilmu adalah untuk mengetahui *(ma'rifah)* dan mengabdi kepada Allah dalam rangka untuk mencari keridhaan dan mendekatkan diri *(taqarrub)* kepada-Nya. Dengan jalan ini maka manusia dapat mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat kelak. Dalam tradisi intelektual Islam, terdapat kesatuan hirarki ilmu. Sebarang bentuk fragmentasi tidak dapat ditolerir karena hal itu bertentangan dengan spirit tauhid. Ilmu tauhid menempati posisi yang paling tinggi dalam klisifikasi ilmu dan segenap disiplin ilmu lain yang terjalin dan terkait dengannya. Sementara itu ilmu modern kehilangan visi hirarkis *(lost the hierarchic vision of knowledge)* dan *lacks of unity*. Dalam Islam terdapat kesatuan, antara ilmu dan iman (ketauhidan) dan amal. Sebaliknya, konsep ilmu Barat sekuler, meniadakan, dan memisahkan iman dari ilmu. Sebagai konsekuensinya, ilmu tersebut melahirkan saintis tanpa iman. Ilmu pengetahuan tanpa keyakinan terhadap ke-Esaan Tuhan, akan menyesatkan dan bahkan anti terhadap agama. Ilmu tanpa hidayah dan hikmah membuat para ilmuwan kian jauh dari keimanan. Dikotomi etika - ilmu menyebabkan krisis i1mu di bidang praktek, yang sering dijumpai di Barat. Kita dapat menghindari itu dengan menempatkan kembali i1mu ke dalarn konteks sosial dengan posisinya sebagai sarana untuk mensyukuri nikmat-nikmat Allah yang dikaruniakan kepada manusia. Selanjutnya konteks sosial itu harus diletakkan pula dalam konteks transendentalnya yaitu Islam. Dalam konteks Islam, ilmu manusia harus ditujukan untuk bertakwa pada Allah SWT. Soalnya, semua ilmu adalah milik Allah, karena hanya Allah-lah Yang Maha Mengetahui segala sesuatu dan Dia mengajarkan ilmu itu pada kita sebagai manusia.

Demikianlah filsafat dasar sains dalam Islam yang jika dilandaskan pada ayat-ayat-Nya yang tentu saja dapat menjadi lebih kokoh dan komprehensif jika dilengkapi dengan *sunnah* rasul, *'ilm* para *'ulama* dan *hikmat* para *hukama*. Pada kenyataannya Integrasi antara ilmu, hikmat dan sunnah rasul berlandaskan firman-firmanNya dalam Al-Qur'an Al-Karim itu telah membuat peradaban Islam berjaya dan melahirkan ilmuwan-ilmuwan integratif yang tangguh dan kreatif seperti Al-Farabi, Ibn Sina, Ar-Razi, Ibn Haitam dan lain-lainnya. Satu hal yang bisa diperhatikan dalam filsafat ilmu di atas adalah kenyataan mengenai adanya hirarki baik di dalam obyek maupun di dalam metoda sains dan juga di dalam struktur dan tujuan sains.

Tujuan sains modern adalah memanfaatkan alam bagi peningkatan kesejahteraan manusia. Namun, dengan paradigma materialistis pemanfaatan ini sering ditafsirkan sebagai penaklukan alam sebagai lawan yang harus dikalahkan sesuai dengan konsep *struggle for existense.* Tidak mengherankan jika orang Indian Amerika mengatakan orang kulit putih menghadapi krisis karena telah memperkosa alam yang sebenarnya adalah "ibu"-nya. Dalam paradigma sains yang Islami, sains itu merupakan bagian dari kegiatan transformatif manusia terhadap lingkungannya dalam rangka mensyukuri nikmat karunia Allah. Oleh karena itu, ilmu mengenai benda-benda yang disebut sains tak dapat dipisahkan dari ilmu mengenai cara yang disebut teknologi. Teknologi dan sains Islami tak dapat dipisahkan dari nilai-nilai etika yang berdasarkan nilai-nilai sosial kemasyarakan, nilai-nilai universal kealaman dan nilai-nilai transedental keagamaan.[13]

Itulah sebabnya peradaban Islam mempunyai struktur hirarki dalam ilmu tasawuf , ilmu fiqh dan ilmu kalam maupun dalam hikmat. Mungkin saja bagi banyak orang struktur hirarkis ini merupakan sesuatu yang telah ditinggalkan bersamaan ditinggalkannya struktur monarki hirarkis di dunia politik. Namun pandangan hirarkis itu kini perlu dipulihkan sebagai reintegrasi sains, peradaban dan agama.

D. Revolusi Integralisme Islam

Di abad 21 ini manusia sedunia menghadapi dua jenis krisis skala dunia yang sangat dahsyat: Krisis ekologis pemanasan global dan krisis ekonomis resesi. Hak-hak asasi manusia cenderung mengabaikan hak-hak spesies biologis lainnya. Materialisme sekularistik membatasi kegiatan manusia hanya pada pengolahan alam menjadi produk-produk material yang dipertukarkan melalui pasar bebas untuk keuntungan sebesar-besarnya bagi individu-individu manusia. Krisis global bersayap dua ini kini telah menyengsarakan umat manusia di seluruh penjuru dunia.

Soalnya, pemanasan global secara sistematis telah mengubah perikliman dunia dan segala dampaknya. Secara global naiknya suhu udara dan air laut rata-rata,diikuti oleh melelehnya salju di kutub-kutub bumi serta di puncak-puncak gunung yang kemudian berdampak pada meningkatnya permukaan laut dan curah hujan dan berujung pada pelbagai banjir besar di berbagai daerah dan gelombang panas dan badai salju, penyebaran wabah penyakit serta perpanjangan masa kemarau yang memicu kebakaran hutan. Itu semua adalah efek tak langsung dari materialisme ekonomi industrial yang terus menerus secara serakah menguras tabungan energi matahari, oleh bekas-bekas fauna dan flora purba yang tertanam di kerak bumi sebagai batubara, minyak dan gas, dengan cara membakarnya sehingga memproduksi gas CO2 secara berlebihan menyebabkan efek rumah kaca yang menjebak panas di atmosfera yang menyelimuti bumi.

Mengingat kedalaman dan keluasan dari kesengsaraan yang ditimbulkan oleh kedua sayap krisis global yang datang tanpa bisa diramalkan jauh hari sebelumnya, ada baiknya kita meninjau kembali paradigma materialisme di bidang sains, teknologi dan ekonomi yang membentuk sebuah aliran-aliran umpan-balik positif yang tumbuh secara eksponensial. Pertumbuhan eksponensial ini dipacu oleh kesamaan paradigmatik antara cabang peradaban yang mementingkan materialisme sekular dan humanisme individual. Oleh sebab itu, terdapat sebuah revolusi paradigmatik yang disebut holisme di dunia Barat pada dasawarsa-dasawarsa akhir abad keduapuluh. Paradigma holistik itu memperluas humanisme individual dengan ekologisme kosmik di satu pihak dan memperluas materialisme sekular dengan idealisme panteistik di lain pihak.

Peradaban manusia berjalan seiring dengan sejarah teknologi sebagai teknosistem, berkembang dari yang material menuju yang spiritual melalui yang energetik, informatik, dan normatif. Oleh karena itu tampaknya kini telah tiba masanya untuk mengitegrasikan teknik dengan sumber peradaban yang transedental: Kitab Suci.[14] Dalam perspektif Islam, ini berarti bahwa kita harus melakukan Islamisasi peradaban dunia untuk mewujudkan Islam sebagai rahmat Tuhan bagi seluruh alam. Oleh sebab itu, kini sudah saatnya bagi cendekiawan Muslim untuk menggali khazanah tradisi Islam dalam rangka memecahkan problematika yang dibawa oleh kompleksifikasi teknologi dewasa ini.

Hal fundamental yang menarik digarisbawahi dari Armahedi Mahzar adalah dialog sains dan agama.[15] Bahwa secara intrinsik, tak ada pertentangan antara sains dan Islam. Sains dalam pengertiannya yang modern adalah pengembangan dari filsafat alam yang merupakan bagian dari filsafat yang menyeluruh dalam khazanah keilmuan Yunani. Namun, filsafat Yunani terlalu deduktif, yang lebih berdasarkan pada pemikiran spekulatif. Karena itu, perlu dilengkapi oleh pengamatan empiris sebagaimana yang diperintahkan dalam Al-Qur'an. Itulah sebabnya, di tangan ilmuwan Muslim, sains berkembang dengan

pesat. Pengujian eksperimental menyebabkan sains menjadi kukuh. Dengan demikian, di tangan ilmuwan Muslim, sains memperoleh karakternya yang rasional obyektif selama gelombang pertama peradaban Islam. Namun, rasionalitas sains tak dapat dilepaskan dari rasionalitas religius karena teologi, filsafat, dan sains merupakan kesatuan integral.[16] Namun ke depan, pengembangan sains Islam bakal terbentuk persoalan besar. Armahedi Mahzar menegaskan, bahwa ilmu mengenai benda-benda yang disebut sebagai sains tak dapat dipisahkan dari ilmu mengenai cara yang disebut teknologi. Teknologi sebagai penerapan sains juga terdiri dari empat komponen atau strata eksistensial yang berkaitan dengan materi, energi, informasi, dan nilai. Dalam konteks ini, peranan tauhid sebagai sentralitas keyakinan Muslim perlu diperteguh dengan memperkukuhnya menjadi suatu pandangan dunia transformatif dalam rangka menangkal deIslamisasi global.[17]

E. Rumusan Paradigma Sains Islami

Paradigma sains Islami perlu menyuguhkan sesuatu yang bisa menjadi pendorong bagi kemajuan dan kemaslahatan umat manusia. Namun demikian yang perlu diingat adalah bahwa sains ini perlu merujuk kepada nilai-nilai transcendental-etik, yaitu dengan menggunakan paradigma berpikir yang bisa memenuhi kebutuhan masa kini dengan tanpa meninggalkan paradigma rasional dan empiris-positivis.[18] Hal ini penting mengingat sains modern terlalu lekat dengan rasionalisme dan empirisisme-nya, dan sains Islam lekat dengan dogmatisme-teologisnya. Dengan demikian, paradigma sains Islami perlu terus memberikan respons yang intensif terhadap realitas aktual melalui pendekatan integrasi dalam menghadapi setiap perubahan realitas sosial-budaya. Melalui ini, pemahaman (teori) sains akan membuka ruang baru yang bisa mendukung para saintis untuk memandang perkembangan sains dari perspektif yang lebih luas. Dalam pola pikir ini, pemahaman sains tidak lagi muncul sebagai sebuah entitas yang rigid dan berkembang secara linier; dari realitas sekular maupun religius, melainkan seperti sebuah tumbuhan yang bercabang cabang dalam realitas sosial-budaya. Dengan kata lain, bagian-bagiannya saling terkait secara dialogis.[19]

Pemahaman sains yang dikembangkan melalui realitas sosial-budaya juga mempunyai dampak demistifikasi sains secara institusional maupun epistemologis. Karenanya kita sekarang harus meninggalkan kesan dikotomis antara sains sekular (modern) atau sains Islam. Hal ini sebagai usaha untuk menghindari sains yang bersifat politis-ideologis sebagaimana yang terjadi pada abad pertengahan yang anti-kritik dan abad modern yang *in-human*.

a. Asal-Usul Integralisme Islam

Integralisme bisa dipandang sebagai sebuah Poststrukturalisme Barat[20] yang berhenti dengan dekonstruksi totalnya, filsafat integralisme melakukan

rekonstruksi bertahap dan filsafat Barat adalah salah satu bagiannya. Integralisme melihat segala sesuatu dari partikel fundamental hingga alam semesta membentuk sebuah hirarki seperti halnya pandangan sains modern. Akan tetapi integralisme juga meletakkan herarki ini dalam suatu herarki yang lebih besar, yaitu dengan memasukkan alam akhirat dan ciptaan Tuhan sebagai penghujung jenjang material. Integralisme menyatukan semua psikologis, sosioligis, biologis, kosmologis, dan ontologis itu dengan cara membentuk sebuah kesatuan dengan dua perjenjangan atau herarki yang dapat disebut sebagai realitas integral. Dalam integralisme Islam terdapat kesejajaran antara pandangan psikologis dan sosilogis akan tetapi di ditambah dengan ruh dan Al-Qur'an.

b. Konsep Integralisme Islam

Dalam integralisme Islam kita mengenal adanya dua jenjang kesepaduan, yaitu jenjang vertikal (materi, energi, informasi, nilai dan sumber nilai) dan jenjang horisontal yang bermula dari manusia sebagai mikrokosmos, masyarakat sebagai mesokosmos, alam sebagai makrokosmos dan berakhir pada Tuhan sebagai metakosmos. Dua jenjang tersebut satu sama lain saling terpadu tak dapa dipisahkan, semuanya tergantung pada wujud absolut murni yang transenden yaitu Tuhan. [21] Dalam paradigma holistik, yang ada adalah kesatuan dua sisi kebulatan realitas. Secara ontologis kesatuan itu adalah kesatuan antara manusia dan alam lingkungannya. Dalam tradisi mistisisme Timur kesatuan ini disebut sebagai kesatuan mikrokosmos dan makrokosmos: alam kecil dan alam besar. Namun, berbeda dengan tradisi Timur yang menekankan adanya perjenjangan sejajar antara duakosmos itu, holisme hanya mengakui adalanya dualitas kesadaran/kenyataan pada kedua kosmos tersebut. Itulah sebabnya terjadi koreksi terhadap holisme yang mengabaikan realitas transendental. Koreksi itu adalah integralisme. Satu bentuk integralisme yang dikenal di dunia Barat adalah integralisme universal yang diajukan oleh Ken Wilber di tahun 2000. Integralisme universal ini melihat realitas sebagai suatu kesatuan dengan empat sisi yang dibentuk oleh salib sumbu interioritas-eksterioritas dan individualitas-kolektivitas. Keempat sisi itu disebutnya sebagai kuadran subyektif, kuadran obyektif, kuadran intersubyektif dan kuadran interobyektif. Realitas dalam pandangan ini adalah sebuah jenjang lingkaran-lingkaran sepusat yang pusatnya adalah titik potong antara kedua sumbuyang tegak lurus satu sama lainnya membentuk kuadran-kuadran tersebut. Ken Wilber telah menggunakan istilah "integralisme" untuk menamakan pahamnya tentang realitas.

Dalam pandangan dualitas mikrokosmos-makrokosmos tradisi mistik Timur dalah bagian dari hirarki lima kosmos yaitu mikrokosmos, mesokosmos, makrokosmos, suprakosmos dan metakosmos. Mikrokosmos itu

adalah nama kontemporer bagi *al-Nafs* atau individu manusia. dan mesokosmos adalah nama lain dari *al-Qawm* atau kolektivitas manusia. Mikrokosmos dan mesokosmos menyatu dalam peradaban manusia atau *al-Madâniyah*. Perdaban manusia itu adalah bagian dari lingkungan alam semesta yang disebut makrokosmos dan lingkungan superkosmos atau alam gaib. Makrokosmos dan superkosmos itu tak lain dari multikosmos atau *al-'âlamîn*. Di luar *al-'âlamîn* itu adalah *Rabb* yang mengaturnya. *Rabb* inilah yang disebut metakosmos dalam pandangan integralisme Islam.

Tegak lurus dengan perjenjangan mendatar lima kosmos itu terdapat perjenjangan lima menegak kategori integral yaitu materi, energi, informasi, nilai-nilai dan sumber. Kelima kategori integral itu tersirat dalam perjenjangan *jism, nafs, 'aql, qalb* dan *rsûh* yang dijArkân dalam *tasawwuf* Islam. Ia juga tersersirat dalam perjenjangan sumber hukum *'urf, ijma', ijtihad, sunnah* dan *Al-Qur'an* dalam tradisi ilmu *fiqh* Islam. Ia pun tersirat dalam perjenjangan *Khalqillâh, Sunnatullâh, 'Amrullâh, Sifatullâh* dan *Dzatullâh* dalam tradisi teologi Islam atau ilmu *kalam.*[22] Dengan perkataan lain, pandangan realitas integral Islam menjungkir-balikkan pandangan materialisme sains sekuler. Inilah yang disebut sebagai revolusi integralisme Islam. Hal ini serupa dengan revolusi heliosentrisme Kopernikus yang menganggap matahari sebagai pusat alam semesta membalikkan pandangan geosentrisme Ptolomeus yang menganggap bumi sebagai pusat jagatraya.

Terakhir yang perlu diperhatikan dalam pandangan integralisme Islam ini adalah kenyataan bahwa peradaban manusia itu berada di antara manusia dan alam lingkungannya, sehingga sudah sewajarnya peradaban manusia itu serasi, dengan bukan mengeksploitasi, alam semesta lingkungannya. Pandangan penguasaan alam semesta itulah yang mendorong pada pengembangan teknologi yang mencemArkân alam lingkungan sehingga terjadi pemusnahan spesies lain seperti yang kita alamisekarang. Itulah sebabnya kita harus mengganti paradigma peradaban manusia modern ini dengan paradigma integralisme Islam.

c. Format Pengamalan Islam: Program Transformasi Peradaban

Ajaran Islam sebagai *Din* mempunyai tiga komponen integral yaitu *Aqidah, Syari'ah* dan *Tharîqah*. *Aqidah al-Islam* itu tersusun dalam *Arkân Al-Imân* atau rukun Islam. Sedangkan *Syari'ah Islam* dibingkai oleh *Arkân al-Islam* dan *Thariqah al-Islam* itu berintikan Ihsan.[23] Yang menarik adalah kenyataan bahwa matriks integralitas itu mencermikan ketiga komponen *Din al-Islam* itu secara structural. Misalnya, *Arkân Al-Īmân* meliputi:

1. Iman kepada Allah yang disebut sebagai Metakosmos Pencipta dab Maha Sumber segala hal

2. Iman kepada *malaikat* yang menjalankan pengaturan alam semesta atau Makrokosmos
3. Iman kepada *kitab-kitab-Nya* yang merupakan landasan bagi peradaban atau Mesokosmos
4. Iman kepada *rasul-rasul-Nya* yang merupakan individu atau Mikrokosmos
5. Iman kepada *Qiyamat/'Akhirat* sebagai kehancuran makrokosmos memasuki Suprakosmos
6. Iman kepada *Qadar* dan *Qadha'* sebagai ketentuan Integrasi Kosmik sehingga dapatlah kita simpulkan bahwa *Arkân al-Islâm* menyiratkan pengakuan akan Kesepaduan Realitas dalam matriks integralitas.

Di samping itu kita dapat melihat *Arkân al-Islam* sebagai kerangka pentahapan abadi pembangunan peradaban atau *Tazkiyah al-Madaniyati*. *Arkân Al-Islam* itu meliputi:

1. *Syahadatain* sebagai landasan bagi pembinaan individu atau *Tazkiyah al-Nafsi*
2. *Shalat* sebagai sarana pembinaan kelompok atau *Tazkiyah al-Jama'ati*
3. *Shaum* sebagai sarana pembinaan Masyarakat yang adil atau *Tazkiyah al-Ijtima'i*
4. *Zakat* sebagai landasan pembangunan Negara bangsa yang sejahtera atau *Tazkiyah al-Ummati*
5. *Hajji* sebagai sarana pembangunan Peradaban antar bangsa yang damai atau *Tazkiyah al-Madaniyati* [24]

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa rukun Islam di samping merupkan sarana penghubung kita dengan Allah atau *'ubudiyah*, dia juga merupkan sarana pembangunan Peradaban melalui *mu'amalah*. Jika rukun Islam dapat dilihat sebagai kerangka pembangunan peradaban berdasarkan rukun Islam, maka *Ihsan* dapat dilihat sebagai kerangka pembangunan pribadi yang mendekatkan diri pada Sang Peciptanya melalui ibadah dimana diharapkan:

1. Kita beribadat seolah-olah melihat Tuhan, atau
2. Kita beribadat karena dilihat Tuhan

Beribadah seolah melihat Tuhan adalah simbol dari beribadah karena Cinta dan beribadah karena dilihat Tuhan adalah simbol dari beribadah karena takut pada Allah SWT. *Ihsan* adalah esensi *Thariqah* untuk mendekatkan diri pada Allah dengan mentransformasi rasa takut menjadi rasa cinta secara bertahap. *Aqidah* adalah landasan bagi pasangan proses *Syari'ah* sebagai

transformasi religio-kultural peradaban dan *Thariqah* transformasi psiko-spiritual individu.

d. Tauhid Seutuhnya: Landasan Peradaban

Landasan *Din al-Islam* adalah *Tauhid Diniyah*. Dan sebagai landasan peradabannya adalah *Tauhid Madaniyah*. Kedua Tauhid itu terintegrasi dengan *Tauhid Uluhiah/Ubudiyah* sebagai landasan terdasar dari keseluruhan *Tauhid* yang juga meliputi *Tauhid Rububiyah* sebagai dasar semua ilmu dan *Tauhid Mu'amalah* dasar semua amal. Dengan Tauhid Madaniyah kita melakukan Islamisasi sains atau *tazkiyah al-ilm*, menjadi proses *ta'allum*, yaitu mempelajari ayat-ayat Ilahi di alam. Di samping itu dengan *Tauhid Madaniyah*, kita juga melakukan Islamisasi teknologi, atau *tazkiyah al-handasah*, dan Islamisasi seni atau *tazkiyah al-fann,* menjadi proses tasyakkur mensyukuri nikmat Allah dengan mendayagunakan alam sebagai sumber daya bagi kereatifitas manusia untuk mencapai kesejahteraannya. [25]

Tauhid Madaniyah pada dasarnhya adalah pengembangan peradaban Islam yang berdasarkan Islam. Dengan demikian Tauhid Madaniyah adalah pelengkap dari *Tahuhid Diniyah*. Kedua bentuk tauhid itu harus dijalankan secara bersama-sama jika kita tidak hanya menghendakai keselamatn pribadi di akhirat, tetapi juga kebangkitan peradaban Islam di dunia sebagai realisasi *Risalah Tahuhid* yang merupakan *rahmah li al-alamin*.

F. Integralisme Sains Islami: Antara Teori Dan Aksi

Menurut hemat penulis, jika dirunut paradigma pemikiran Armahedi Mazhar[26] secara umum banyak bersifat teoritis-filosofis, secara lebih gamblang paradigma sains Islami diterjemahkan oleh Imam Suprayogo dengan konsep pohon ilmunya. Pada mulanya, ilmu pengetahuan hanya mempunyai tiga varian saja, yaitu: ilmu alam, ilmu social dan ilmu humaniora. Umat Islam kemudian menambahkan satu varian lagi, yakni ilmu Agama Islam, dalam lembaga pendidikan dikenal dengan istilah ushuluddin, dakwah, syariah, adab dan tarbiyah. Dari sinilah sebenarnya yang memunculkan dikotomi dalam ilmu. Ada ilmu umum ada pula ilmu Agama. Ilmu umum masuk dalam wilayah Kementrian Pendidikan Nasional dan kebudayaan, sedangkan ilmu Agama masuk dalam garapan Kementrian Agama.[27]

Melihat fenomena ini Imam Suprayogo mengatakan pandangan semacam ini perlu ada kajian yang mendalam, apakah betul dikotomi itu bentuknya seperti ini. Bagaimana kalau formatnya diganti. Ilmu Agama diposisikan sebagai sumber ilmu. Dengan demikian cluster ilmu tetap tiga yakni, ilmu sosial, ilmu alam dan ilmu humaniora. Adapun Agama dijadikan basis dari semua ilmu tersebut.

Imam Suprayogo, dalam mengintegrasikan ilmu dan Islam (Agama) mengatakan jika muncul pertanyaan-perntanyaan akademik, yang pertama dilakukan adalah meninjau kepada Al-Qur'an dan hadits tentang persoalan tersebut, Al-Qur'an dan hadits bicara apa. Karena Al-Qur'an itu universal, yang isinya adalah hal-hal yang pokok (*qauliyyah)* tidak langsung bicara teknis, disisi lain bagaimana hasil eksperimen dan observasi penalaran logis (*kauniyyah*). Dalam dunia pendidikan Islam Al-Qur'an dan hadits adalah ayat *qauliyyah,* sementara ilmu alam, ilmu sosial, humaniora adalah ayat-ayat *kauniyyah*. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan atas dasar sumber ayat *qauliyyah* dan *ayat kauniyyah* adalah gambaran sesungguhnya cara berpikir dunia pendidikan Islam. Hal ini sesungguhnya merupakan model integrasi ilmu dan Islam (Agama).[28]

Seperti sebuah pohon, sari pati makanan itu mesti dari akar ke batang kemudian dari batang ke dahan, ranting daun diasimilasi kemudian ke bawah dan itu harus dilihat sebagai sebuah kesatuan. Maka begitulah ilmu pengetahuan. Semua terkait dan tidak bisa dipisah-pisah seenaknya saja tanpa dasar yang jelas. Mengikuti prinsip ilmu dalam pandangan Al-Ghazali, Batang kebawah mempelajarinya hukumnya *fardhu 'ain*, sedangkan dahan ke atas itu adalah *fardhu kifâyah*. Jadi tidak benar seperti yang selama ini di persepsikan orang seolah-olah batang ke bawah tugasnya STAIN, IAIN, UIN dan Pesantren. Sedangkan dahan-dahannya tugas tetangga kita Undip, Gajah Mada, Airlangga dan sebagainya. Tidak benar ada pembagian tugas (dikotomi), batang kebawah miliknya PTAI, batang ke atas miliknya PTU.[29]

G. Penutup

Dalam paradigma sains Islami, sains itu merupakan bagian dari kegiatan transformatif manusia terhadap lingkungannya dalam rangka mensyukuri nikmat Allah. Oleh karena itu, ilmu mengenai benda-benda yang disebut sebagai sains tak dapat dipisahkan dengan ilmu mengenai cara yang disebut teknologi. Teknologi merupakan bentuk penerapan ilmu sehingga dapat dikatan sebagai ilmu alamiah di satu pihak atau amal ilmiah di pihak lain. Oleh karena itu, teknologi dan sains Islami tak dapat dipsahkan dari nilai-nilai etika yang berdasarkan nilai-nilai sosial kemanusiaan. Ia pun tak bisa dilepaskan dari nilai-nilai kultural kemasyarakatan, nilai-nilai universal kealaman dan nilai-nilai transendental keagamaan.

Catatan:

[1] Syed Nuquib Al-Attas, *Sekulerisme dan Islam*, (Bandung: Pustaka Banung, 1984), h. 67

[2] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam*, (Mizan: Bandung, 2004). h. 217

[3] Abdul Munir Mulkhan, *Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik-Kontekstual di Aras Peradaban Global*, (Jakarta: PSAP, 2005), h. 173.

[4] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains, Esai-Esain Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam, Penerjamah: Yuliani Liputo*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), h. 21.

[5] Hadi Masruri & H. Imron Rossidy, *Filsafat Sains dalam Alquran: Melacak Kerangka Dasar Integrasi Ilmu dan Agama*, (Malang: UIN-Malang Press, 2007), h. 123.

[6] Banyak upaya yang dilakukan oleh para ilmuwan muslim untuk mengklasifikasi ilmu. Mereka telah menghasilkan model-model klasifikasi dalam jumlah yang besar, dengan beberapa variasi dan modifikasi seta elaborasi sesuai dengan perkembangan ilmu pada zamannya. Klasifikasi yang dilakukan oleh Al-Farabi umpamanya, merupakan model pertama yang paling berpengaruh. Klasifikasinya memiliki pengaruh yang sangat mendalam terhadap para pemikir muslim setelahnya. Karena alasan ini maka ia disebut sebagai *al-Mu'allim al-Tsâni* (guru yang kedua) setelah Aristoteles yang biasa disebut sebagai *al-Mu'allim al-Awwal* (guru yang pertama). Setiap klasifikasi ilmu, merupakan keharusan merefleksikan perspektif intelektual pribadi penyusun atau kondisi intelektual pada zamannya.

[7] *Classification of Knowledge in Islam.* Dikutip dari Hossein Nasr*, Science and Civilization in Islam* (Cambride: Harvard University, 1968), h. ====

[8] Osman, *Classification of Knowledge...*, xi

[9] Osman, *Classification of Knowledge...,*124.

[10] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas,* (Terj. Hamid Fahmy, *et al.*), *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas,* (Bandung: Mizan, 2003). H. 144.

[11] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy...,*h. 147. Pendapat senada dikemukakan oleh Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy,* (Terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir), *Buku Daras Filsafat Islam,* (Bandung: Mizan, 2003), h. 82-83. Lihat juga Rajih 'Abd al-Hamid al-Kurdi, *Nazariyyat al-Ma'rifah baina al-Qur`ân wa al-Falsafah,* (Riyad: Maktabah al-Mu`ayyad, 1992), h. 45.

[12] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. 231

[13] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h.225

[14] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. xlviii

[15] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam*, hal. 210-220

[16] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. 210-211

[17] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. 262

[18] Ian G Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, (Terj. E.R.Muhamad), (Bandung: Mizan, 2000), h. 54

[19] M. Amin Abdullah, *Antara Al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Terj.Hamzah), (Bandung: Mizan: 2002), h. 4

[20] Poststrukturalis adalah posmodernis yang ditandai dengan beberapa struktur fundamental pemikiran yaitu *deconstructionism* yang memandang semua bangunan atau konstruksi dasar keilmuan yang mapan di era modern baik dalam bidang sosiologi, psikologi, antropologi, sejarah bahkan dalam ilmu-ilmu kealaman yang selama ini baku dianggap *grand theory* dipertanyakan ulang. Keterangan lebih lanjut bisa dibaca dalam buku Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 99-105

[21] Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syeikh Al-Akbar Ibn 'Arabi,* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2001), h. 38

[22] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h.226

[23] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. 242

[24] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Sains…,* h.242

[25] Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme Islam…*, h. 266

[26] Armahedi Mazhar lahir di Genteng-Jawa Timur pada 1943. Lulus dari Jurusan Fisika ITB pada 1972, pernah belajar Geofisika di Universitas of Arizona, Tucson-Amerika pada 1974-1975. Tamat Program S.2 bidang Fisika pada Sekolah Pasca Sarjana ITB pada 1984. Menjadi Dosen ITB Jurusan Fisika pada 1972-1999. Kini, Armahedi Mazhar mengajar Mata Kuliah *Philosophu of Science* di Islamic College for Advanced Studies-Jakarta.

[27] Saefuddin dkk, *On Islamaic Civilization Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam,* (Semarang: UNISSULA Press, 2010), h. 319 - 320

[28] Saefuddin dkk, *On Islamaic Civilization…,* h. 320

[29] Saefuddin dkk, *On Islamaic Civilization…,* h. 323

KARAKTERISTIK SAINS ISLAM
(Perspektif Osman Bakar)

Oleh: M. Rizal Rizqi

A. Pendahuluan

Islam adalah sebagai agama kebenaran dan *rahmatan li Al-'Alamîn*, salah satu fungsinya adalah untuk menyelesaikan berbagai problematika di dalam kehidupan masyarakat yang berbeda-beda. Sebab Islam adalah salah satu agama wahyu, otentik dan sudah final, tidak memerlukan perkembangan dari siapa pun. Selama berabad-abad lamanya Islam memimpin dunia dan menjadi solusi bagi umat dunia dalam mencari titik kebenaran hidup. Sebuah permasalahan yang sulit dan rumit pun, yang mampu menyelesaikannya hanyalah Islam yang menjadi pedoman jalan keluarnya.

Melinium ketiga membawa banyak harapan perubahan bagi peradaban dunia ketika pada tiga dasawarsa terakhir abad ke-20 dan dasawarsa pertama abad ke-21 terjadi krisis global, mulai dari lingkungan hidup, sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang melanda hampir semua segi kehidupan manusia, yang semuanya berbingkai dalam wadah krisis intelektual, moral dan spritual. Untuk pertama kalinya manusia terancam punah dari muka bumi karena meningkatnya pencemaran lingkungan, bencana alam, serta bertimbunnya jutaan ton senjata nuklir yang siap pakai. Di penghujung abad ini pun anomali ekonomi global mencuat kepermukaan bumi tanpa dibarengi transparansi pemecahannya oleh segenap ilmuwan.[1]

Krisis yang melanda dunia saat ini berawal dari kecendrungan prilaku masyarakat untuk mendewakan rasio tanpa adanya *balance* (perimbangan) antara spiritual, moralitas, dan rasionalitas. Dominasi

rasionalitas telah membawanya sebagai pilar utama metode keilmuan *(science method)*. Ini tampak sekali pada analisis dan penyikapan manusia terhadap berbagai realitas, baik realitas sosial, individu, bahkan keagamaan. Dominasi penalaran juga telah menggeser (bahkan menghapus) kebutuhan *spiritual-trasendental,* yang membawa akibat pada berkembangnya budaya *materialistik-ateistik* yang mencabut akar *moralitas humanisitas* hingga membawa kepada suatu peradaban yang kehilangan *equilibrium* (keseimbangan) antara rasionalitas dan moralitas. Di sisi lain, sains yang pertumbuhannya menjadi amat pesat sebagai akibat pengendapan rasio juga cendrung menafikan nilai-nilai *etis* maupun *estetis.*[2]

Pembahasan tentang filsafat sains dan sains dalam pandangan Islam tidak terlepas dari epistimologi atau teori ilmu *(nazariyat al-'ilm)* dalam Islam atau Al-Qur'an, sebab Ilmu merupakan induk sedangkan sains merupakan cabangnya. Sains memiliki hubungan organis dengan induknya, yaitu ilmu. Dalam Islam hubungan itu terus dipertahankan, sementara barat memisahkannya. Di samping itu perlu ditegaskan bahwa konsep sains dan ilmu dalam pandangan barat dan Islam memiliki beberapa kesamaan dan juga terdapat perbedaan yang fundamental, baik dari segi interpretasi, definisi, sumber, metode, ruang lingkup, klasifikasi, dan tujuannya.[3]

Saat ini peradaban barat yang berlandaskan pada paham sekularisme, rasionalisme dan materialisme telah membawa dunia menuju ambang kehancuran. Ilmu yang berkembang di dunia barat saat ini berdasarkan pada rasio dan panca indera, jauh dari wahyu dan tuntunan Ilahi. Meskipun telah menghasilkan teknologi yang bermanfaat bagi manusia, ilmu barat modern telah melahirkan bencana kepada manusia, alam dan etika. Akibat paham materialisme maka terjadi penjajahan dan kolonisasi. Ribuan bahkan jutaaan nyawa manusia melayang. Perbudakan terjadi dan kekayaan alam dieksploitasi. Harun Yahya dalam bukunya *The Disasters Darwinism Brought to Humanity* menggambarkan berbagai bencana kemanusiaan yang ditimbulan akibat Darwinisme, diantaranya berupa rasisme dan kolonialisme.[4]

Dalam dunia pendidikan, kerusakan ilmu akan melahirkan guru, dosen, ilmuwan, cendikiawan, pemimpin dan ulama' yang salah dalam berfikir, mengajar, mengambil kebijakan dan mengeluarkan fatwa. Dominasi paham liberalisme, materialisme, hedonisme, dan pragmatisme akan melahirkan insan-insan "mata duitan" yang menggunakan ilmunya untuk memperoleh kekayaan yang bukan haknya. Daftar kerusakan tersebut tentu saja masih panjang. Tapi yang penting, ilmu pengetahuan yang sudah terbaratkan itu (*westernized*) harus dikembalikan ketujuan

semula, sebagaimana Islam turun ke bumi, untuk membawa rahmat bagi alam. Oleh karena itu, solusi kerusakan dunia yang di akibatkan oleh rusaknya ilmu ini hanya dapat di atasi dengan Islamisasi Ilmu. Sebab keduanya (Islam dan Barat) berbeda secara prinsip dan diametral. Jika peradaban barat (western) telah menginfeksi Ilmu, maka penyembuhannya adalah Islamisasi sains.[5]

Dalam makalah ini penulis akan membahas tentang Karakteristik Sains Islam menurut salah seorang filosofis Islam dari Malaysia. Dalam kajiannya kami akan membahas sedikit tentang Islamisasi ilmu yang sangat penting untuk mencapai kemajuan ilmiah dan teknologi umat Islam, dan pada waktu yang sama juga bisa mempertahankan bahkan membentengi pandangan intelektual, moral dan spritual umat Islam.

B. Sejarah Munculnya Islamisasi dan Sains di dunia Islam.

Seseorang tidak dapat menilai pemikiran dan perkembangan sains dalam arena suatu kebudayaan tanpa memperhatikan kebutuhan dan program kebudayaan yang harus dipenuhi dalam masyarakat. Tidak cukup menanyakan bagaimana mereka memiliki ide dan merealisasikan idenya tentang sains, tetapi orang harus menanyakan mengapa ide dan realisasi itu terjadi dengan cara yang dipakai sekarang, serta tujuan apakah yang ingin diperoleh. Untuk itu, pembahasan tentang munculnya ide Islamisasi sains ini akan mengkaji masalah tradisi pemikiran sains di dunia Islam awal serta tradisi sains di dunia barat modern, baru kemudian mencermati munculnya ide Islamisasi Sains.[6]

Awal kemunculan dan perkembangan Islamisasi ilmu pengetahuan dan sains di dunia Islam tidak dapat dipisahkan dari sejarah ekspansi Islam itu sendiri. Dalam tempo kurang lebih 25 tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW (632 M), kaum Muslim telah berhasil menaklukkan seluruh Jazirah Arab dari selatan hingga Utara. Ekspansi dakwah yang dalam sejarah Islam disebut sebagai pembukaan negeri-negeri' (futuh al-buldan) ini berlangsung pesat dan tak terbendung. Pelebaran sayap dakwah Islam ini tentu saja bukan tanpa konsekuensi. Seiring dengan terjadinya konversi massal dari agama asal atau kepercayaan lokal ke dalam Islam, terjadi pula penyerapan terhadap tradisi budaya dan peradaban setempat. Proses interaksi yang berlangsung alami namun pesat ini tidak lain adalah merupakan gerakan "Islamisasi", di mana unsur-unsur dan nilai-nilai masyarakat lokal ditampung dan disaring dulu sebelum kemudian diserap. Hal-hal yang positif dan sejalan dengan Islam dipertahankan, dilestarikan dan dikembangkan, sementara elemen-

elemen yang tidak sesuai dengan kerangka dasar ajaran Islam ditolak dan dibuang.[7]

Munculnya ide Islamisasi Sains pada pertengahan abad ke 20 membawa nuansa baru dalam tradisi keilmuan Islam. Meluasnya ide Islamisasi sains berawal dari rasa prihatin sekelompok pemuda Islam yang belajar di beberapa universitas Amerika, yang kemudian membuat komitmen untuk mencari jalan keluar menyelesaikan permasalahan umat. Serangkaian seminar dilakukan mulai tahun 1968-1977 guna menjawab tentang : apa yang salah dari sejarah kita (Islam)?. Apa yang diharapkan dari berbagai gerakan Islam kontemporer. Yang perlu di analisis permasalahan Islamisasi adalah kapan dan siapa yang menggunakan istilah Islamisasi tersebut? Apakah itu murni untuk memajukan kembali tradisi keilmuan yang mengalami stagnasi ataukah ada motif tertentu yang tendensius? Pertanyaan ini sangat penting jika orang ingin mengetahui lebih jauh tentang tujuan sebenarnya di balik Islamisasi (dengan mengesampingkan terlebih dahulu konsep ada atau tidaknya sains Islam).[8]

Syamsuddin Arif dalam bukunya yang berjudul Orientalis dan Diabolisme pemikiran mengutip pakar sejarah sains dari universitas Harvard, Abdel Hamid Sabra bahwa gerakan penerjemahan tersebut di atas mewakili fase pertama dari tiga tahapan Islamisasi ilmu pengetahuan. Ia menyebutnya sebagai fase peralihan atau akuisisi, di mana ilmu pengetahuan Yunani memasuki wilayah peradaban Islam bukan sebagian kekuatan penjajah (*an invading force*), melainkan sebagai tamu yang diundang (*an invited guest*). Namun, pada tahap ini sang tuan rumah yang mengundangnya masih menjaga jarak dan berhati-hati. Selanjutnya adalah fase penerimaan atau adopsi, di mana tuan rumah mulai mengambil dan menikmati oleh-oleh yang dibawa tamu. Lahirlah orang-orang seperti Jabir bin Hayyan (815 M), Al-Kindi (873 M) dan Abu Ma'syar (886 M).[9]

Faktor-faktor yang menjadi pendorong suksesnya proses apropriasi sains menurut Syamsuddin Arif ada lima faktor yaitu: *Pertama*, Kemurnian dan keteguhan dalam mengimani, memahami dan mengamalkan ajaran Islam. Kedua, adanya motivasi agama. Sebagaimana kita ketahui, kitab suci Al-Qur'an banyak berisi anjuran untuk menuntut ilmu, perintah berisi agar kita membaca (*iqra'*), melakukan observasi (*a falâ yarawna*), eksplorasi (*a falâ yanzurûna*), dan ekspedisi (*sîrû fi al-Ardi*), melakukan inference to the best explanation dalam istilah falsafah sains kontemporer serta berfikir ilmiah rasional (*li-qawmin ya'qilûn, yatafakkarûn*). Ketiga, faktor sosial politik. Tumbuh dan berkembangnya budaya ilmu dan tradisi ilmiah pada masa itu tergantung pada kondisi masyarakat Islam yang terdiri dari bermacam-macam etnis (Arab, persi, Koptik, Berber, Turki dan lain-lain), dengan latar belakang bahasa dan

budaya masing-masing. Faktor lain yang tak kalah pentingnya adalah dukungan dan perlindungan politis dari penguasa saat itu.[10]

C. Sekilas Tentang Osman Bakar

Osman Bakar seorang tokoh filosofis Malaysia kontemporer. Ia adalah seorang sarjana, guru dan penulis yang tulisannya banyak dikenal di seluruh negara Islam oleh para sarjana. Bakar lahir di Temerloh di negara bagian Pahang, Malaysia. Dia menyelesaikan gelar sarjana dengan Honors dan M.Sc. Matematika (yang mengkhususkan diri dalam Aljabar) di Universitas London. Pada tahun 1981, Osman Bakar masuk Temple University di mana ia menyelesaikan gelar MA dalam Agama Komparatif dan gelar Ph.D dalam filsafat ilmu atau filsafat Islam. Osman Bakar menjabat sebagai Presiden Kanselir atau Wakil Deputi Wakil Akademisi dan merupakan pemegang pertama dari Ketua Filsafat Ilmu di Universitas Malaya (Kuala Lumpur), sebuah pos dia pegang sampai 2001. Dia adalah salah satu anggota pendiri dan juga menjabat sebagai Presiden Akademi Ilmu Pengetahuan Islam Malaysia. Penelitiannya di Asia Tenggara Islam, khususnya Malaysia-Indonesia Islam, pemikiran Islam kontemporer, agama dan ilmu pengetahuan dalam konteks Islam, baik klasik maupun modern. Banyak dari esainya telah muncul di berbagai jurnal, bab dalam berbagai buku termasuk juga dalam ensiklopedi.

Buku-buku karyanya adalah sebagai berikut : Klasifikasi Pengetahuan dalam Islam, Tauhid dan Sains, dan Dialog peradaban, yang mana sebagian dari buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Albania, Arab, Cina, Inggris, Perancis, Indonesia, Persia, Spanyol, Turki, dan Urdu. Pada tahun 1994 ia dianugerahi gelar kehormatan "Dato" oleh Sultan Pahang dan oleh Raja Malaysia pada tahun 2000. Dr Bakar telah menerima pengakuan tambahan untuk karyanya, termasuk Fulbright Scholar mengunjungi di Harvard University. Dia juga menjabat sebagai konsultan untuk berbagai instansi seperti PBB dan UNESCO. Saat ini, Dr Osman Bakar adalah Ketua Malaysia Islam di Asia Tenggara, Pusat Pemahaman Muslim-Kristen dan merupakan anggota dari Dewan Akademik Center (bagian dari Sekolah Dinas Luar Negeri), di mana ia mengajar kursus pada Kontemporer Islam di Asia Tenggara, Agama dan Ilmu dalam Islam, dan Dialog Peradaban.[11]

D. Islamisasi dan Sains menurut Pemikiran Osman Bakar

Istilah Islamisasi Sains atau sains Islam sering kali di salah pahami bahkan oleh para ilmuwan itu sendiri. Bagi sebagian orang sains adalah sains, yang berarti bahwa tidak ada sains Kristen atau sains Yahudi begitu pula tidak ada sains Islam. Salah satu yang berkomentar seperti itu adalah ilmuwan Islam tersohor penerima hadiah Nobel Fisika Abdussalam. Dia

berkata, "*Hanya ada satu sains universal, problem-problemnya dan bentuk-bentuknya dan internasional dan tidak ada sesuatu seperti sains Islam sebagaimana tidak ada sains Hindu, sains Yahudi atau sains Kristen.*[12]

Osman Bakar menyatakan, sekelompok orang muslim kontemporer mempertanyakan legitimasi istilah" Sains Islam" dengan berargumen bahwa kaum muslimin di masa lalu tidak pernah menggunakan istilah seperti itu. Jawaban kami adalah bahwa, jika para ilmuwan muslim di masa lalu tidak menggunakan istilah "Sains Islam" sewaktu mengacu pada sains dalam peradaban mereka sendiri, maka yang demikian itu disebabkan kebutuhan akan hal ini belum muncul. Istilah definitif "Islam" diperlukan manakala kita harus membedakan antara segala sesuatu itu demikian sangat penting sehingga ketidakmampuan dalam melakukan pembedaan yang diperlukan bisa menimbulkan kebingungan dan kerancuan dalam pikiran kaum muslimin yang berdampak negatif pada pemahaman mereka dan pengalaman agama Islam berikut peradabannya. Sudah barang tentu, sains modern termasuk salah satunya.[13]

Di masa lalu, lanjut Osman Bakar para ilmuwan muslim tidak menghadapi berbagai tantangan dari sains-sains "non Islam" sedemikian rupa sehingga memaksa mereka untuk melakukan pembedaan tersebut. Ada dua alasan untuk itu. Pertama, dalam kenyataanya, tidak ada sains "tak Islami" yang penting untuk dibicarakan waktu itu, sudah ada beberapa teori ilmiah dan filosof pra-Islami seperti teori atom dari Democritus di Yunani, yang dinilai dan dipandang oleh para sarjana dan pemikir muslim sebagai "tak Islami" dan memang mereka tolak. Namun, sebagaimana umumnya pandangan mereka, sains-sains kuno yang mereka warisi dan sains-sains kontemporer yang bersentuhan dengan mereka sesuai dengan perspektif Islam tentang tauhid. Ini berlaku khususnya pada sains Aristotelian, arus utama pemikiran ilmiah Yunani yang masuk ruang kultural peradaban Islam yang baru terbentuk. Tak kurang dari Al-Ghazali ulama kritikus terkenal atas Aristoteles, mengakui spirit monoteisme dari pemikiran filosofis dan ilmiah Aristoteles. Kedua, tidak ada tandingan bagi sains-sains mereka. Mereka sadar bahwa mereka adalah pemuka intelektual dan penghasil sains kontemporer. Secara praktis, sains kontemporer adalah sains milik mereka sendiri, "Sains Islami" mereka adalah sains Universal dan global di zamannya. Berdasarkan dua hal tersebut, ide tentang sains tak Islami yang menyuguhkan tantangan intelektual pada upaya ilmiah mereka tidak muncul sama sekali.[14]

Di zaman modern, kebutuhan akan istilah definitif "Islam" tampak terlalu jelas dan gamblang bagi siapa saja yang cukup akrab dan mengenal sains Islam dan sains barat modern. Dua sains ini tidak memiliki sifat dan

karakter filosofis yang sama. Timbul kebingungan di antara sebagian besar kaum muslimin kontemporer tentang sifat dan karakter sebenarnya dan juga tentang kaitan historis sesungguhnya dari dua sains tersebut. Dengan sendirinya, ada kebutuhan nyata untuk memahami dengan benar masing-masing sifat dan ikatan historisnya.[15]

Yang amat ditekankan oleh para pendukung Muslim yang mempelajari sains modern dua ratus tahun terakhir ini bermula dari Jamaluddin Al-Afghani dan sir Sayyid Ahmad Khan pada abad sembilan belas hingga "keturunan" intelektual mereka dewasa ini adalah klaim mereka bahwa sains modern adalah pewaris setia dan sah serta penerus utuh sains Islam. Sesungguhnya, Al-Afghani berargumen bahwa tidak ada perbedaan sifat dan karakter antara sains modern dan sains yang dihasilkan oleh para filosof-saintis Muslim seperti Al Farabi dan Ibnu Sina. Dalam hal tertentu, seperti soal-soal yang berkaitan dengan sifat dan peran metodologi ilmiah dan sifat rasional dan logis dari bahasa wacana ilmiah serta pengaturan berbagai institusi keilmuan, sains modern memang dipandang sebagai kelanjutan dari tradisi keilmuan Islam.[16]

Akan tetapi, ini hanyalah satu sisi gambaran sesungguhnya dari sebuah hubungan yang jauh lebih kompleks dari sains tersebut. Perlu juga dikemukakan beberapa ambiguitas yang selama empat dasawarsa menjadi kritik bagi sains Islam. Sekelompok orang Muslim kontemporer mempertanyakan legitimasi sains Islam, karena bagi mereka, ini tidak terdapat pada masa lalu. Terhadap pernyataan ini, Osman Bakar menyatakan bahwa mereka (para saintis Muslim masa lalu) tidak membutuhkan istilah sains Islam, karena kala itu mereka tidak menghadapi berbagai tantangan sains "tak-Islami". Istilah "Islami" dibutuhkan manakala harus ada pembedaan antara sesuatu yang dipandang "Islami" dan yang dipandang "tak-Islami"[17]

Dari sana kita bisa melihat kedua perbedaan sains tersebut. Ironisnya, perbedaan tersebut adalah perbedaan yang sangat mendasar sehingga dapat dikatakan perbedaan kedua sains tersebut sangat signifikan. Oleh karena itu, akhirnya kita dapat menyepakati bahwa kita perlu melakukan proses Islamisasi, baik dari segi esensi sains itu sendiri maupun dari segi peristilahannya.

E. Pengertian Sains dan Pembagiannya

Sains adalah suatu cara untuk mempelajari aspek-aspek tertentu dari alam secara terorganisir, sistematik dan melalui metode-metode saintifik yang terbakukan.

a. Sains Modern

Sains modern lahir di Eropa, tetapi rumahnya adalah seluruh dunia. Dalam dua abad terakhir ini telah ada pengaruh cara-cara Barat yang lama dan membingungkan terhadap peradaban Asia. Orang bijak dari Timur telah terus dan berteka-teki mengenai apa yang menjadi rahasia kehidupan regulatif yang dapat masuk ke Timur dari Barat tanpa merusak secara sembrono warisan mereka sendiri yang juga memang berharga. Yang menjadi bukti bahwa apa yang siap diberikan Barat ke Timur adalah sains dan pandangan ilmiahnya. Ini dapat ditransfer dari satu Negara ke Negara lainnya, dan dari satu ras ke ras lainnya, sepanjang ada suatu masyarakat rasional.[18] Yang jelas bahwa sains mengawali karir modernnya dengan mengambil alih gagasan yang berasal dari sisi terlemah filsafat para penerus filsafat Aristoteles. Dalam beberapa hal, sains merupakan pilihan yang menyenangkan. Ia memungkinkan pengetahuan abad ke 17 diformulasikan sejauh fisika dan kimia diperhatikan, dengan penyempurnaan yang terus berlangsung hingga kini. Akan tetapi, kemajuan biologi dan psikologi mungkin telah terkontrol oleh asumsi setengah kebenaran yang tak kritis. Jika sains tidak harus merosot ke urutan-urutan *ad hoc*, ia pasti bersifat filosofis dan harus menyentuh kritik tegas terhadap landasannya.[19] Oleh karena sains modern memiliki ciri-ciri yang tak sama dengan sains Islam, maka paling tidak ada sembilan ciri sains modern:[20]

1. Sains menuntut Bukti

Semua penjelasan ilmiah pada akhirnya harus berdasarkan pada bukti yang sah. Tanpa bukti, penjelasan yang diajukan tidak lebih dari spekulasi saja. Saat anda mengatakan bahwa keimanan anda di dukung bukti yang kuat, maka anda sebenarnya tidak beriman, karena anda memerlukan bukti. Dengan mengatakan hal yang demikian pula, anda telah memposisikan sains sebagai keimanan. Anda mengalami miskonsepsi. Sains menuntut bukti, jadi sains bukan keimanan.

2. Sains memakai landasan berpikir kritis

Kemajuan sains tidak akan terjadi seandainya ilmuan tidak mempertanyakan asumsi lama, memeriksa dan menguji kembali data lama, dan mencari kesalahan teori lama sehingga membawa pada penjelasan yang baru dan lebih baik. Bila anda mengatakan keyakinan anda didukung sains modern, anda menempatkan keyakinan anda pada posisi berbahaya. Keyakinan anda akan mengalami proses pemikiran kritis seperti dipertanyakan, diperiksa dan dicari kesalahannya. Selain itu, hal ini membawa pada posisi bahaya seandainya dukungan sains modern tersebut di kemudian hari terbukti salah akibat proses berpikir kritis sains.

3. Penjelasan sains bersifat sementara

Tidak peduli seberapa kuatnya bukti dan hasil eksperimen, semua penjelasan ilmiah bersifat sementara. Ia diterima untuk masa kini namun dapat ditolak atau diperluas bila ada bukti baru yang berhasil menyangkalnya. Dalam hal ini, sains menatap ke masa depan. Bila anda memasukkan keyakinan anda dengan dukungan sains, anda membuat sifat keyakinan anda menjadi sementara dan anda harus siap suatu saat mengakui kalau keyakinan anda salah.

4. Sains tidak relevan dengan tradisi

Dalam sains, fakta yang disediakan tradisi adat istiadat tidaklah relevan. Sains tidak peduli dengan tradisi. Bila anda punya tradisi makan harus di tanah, dan sains menemukan kalau tradisi makan di tanah itu berbahaya, maka sains tidak akan menerima tradisi tersebut sebagai sesuatu yang benar untuk dilakukan. Sejarah sains penuh dengan tradisi dari berbagai suku bangsa yang berserakan karena telah terbukti gagal dan salah. Bila anda mencoba mempertahankan tradisi anda, jangan mencoba mengkaitkannya dengan sains. Karena hal demikian, akan membawa pada penilaian ilmiah. Tradisi anda berada dalam posisi bahaya. Bila penilaian ilmiah ternyata menemukan kalau tradisi anda salah, anda mau tidak mau harus menerima kalau dunia ilmiah tidak mendukung tradisi anda.

5. Sains berlandaskan pada matematika

Matematika adalah alat berpikir yang dibangun oleh logika. Matematika independen terhadap realitas. Ada matematika yang sesuai realitas, ada yang tidak sesuai realitas. Matematika yang sesuai realitas inilah yang digunakan oleh sains. Dan sains terus mengamati perkembangan matematika dan bila ada yang dapat diambil untuk penjelasan ilmiah, maka sains akan memakainya. Sebagai contoh, sebelumnya orang mengira kalau aljabar linier adalah matematika yang tidak sesuai realitas. Tapi kemudian dengan mencobakan aljabar linier dalam teka-teki fisika kuantum, para ilmuan berhasil meramalkan berbagai hal dan menunjukkan kalau aljabar linier ternyata dapat digunakan untuk menjelaskan realitas. Semua rumus dibangun dari definisi yang jelas. Matematika bukanlah permainan angka seperti numerologi. Matematika adalah sistem bernalar yang melibatkan persamaan-persamaan yang saling terikat dalam aksioma, definisi, teorema, lemma, konjektur dan postulat. Bila anda mencoba menerapkan matematika dalam keyakinan anda, maka anda membuatnya rentan terhadap analisa. Sedikit saja ditemukan tidak adanya konsistensi, maka keyakinan anda dapat runtuh.

6. Sains bersifat sekuler

Sains tidak memandang ras, agama, budaya, gender maupun bahasa. Sains dapat dilakukan oleh siapapun tanpa mengalami diskriminasi. Tidak ada yang namanya sains yunani, sains Islam, sains china, sains perempuan, sains kulit putih, sains barat dan sebagainya. Prinsip-prinsip sains diturunkan murni dari daya

intelektual manusia, bukan berdasarkan ras dan lain-lain yang disebutkan di atas. Beberapa negara tampak lebih baik dalam sains, karena mereka lebih menghormati dan menyuburkan sains dalam masyarakatnya, bukan karena mereka kulit putih, atau karena mereka ateis. Sains mungkin dapat disamakan dengan olahraga. Setiap orang berhak untuk berolah raga. Singkatnya, sains adalah salah satu Hak Asasi Manusia.

7. Sains bukan agama

Kekuatan sains terletak pada berpikir kreatif dan kritis secara selaras. Satu pihak mengajukan sesuatu yang baru, yang lain mengkritik. Agama sebaliknya, bebas dari kritik dan bertopang sepenuhnya pada ketetapan masa lalu yang tidak boleh diubah.

8. Sains bertujuan memajukan kesejahteraan umat manusia

Sepanjang sejarah, sains telah menghasilkan begitu banyak kemajuan bagi umat manusia. Sains dapat dibagi dua menjadi sains dasar dan sains terapan. Dalam fisika misalnya, sains dasar mempelajari elektromagnetik dan membawa pada terapannya yaitu radio, televisi, ponsel, internet dan sebagainya. Dalam kimia, sains murni mempelajari sifat-sifat molekul metana, terapannya mencoba menjadikan metana sebagai bahan bakar untuk memasak. Dalam biologi, sains murni mempelajari evolusi virus, terapannya mencoba menemukan obat yang mampu menghancurkan rantai evolusi virus tersebut. Beberapa pihak dapat saja memanfaatkan sains untuk membuat bom seperti bom bunuh diri atau menabrakkan produk sains, seperti pesawat terbang, ke gedung bertingkat. Tapi sains tidak akan pernah mau menerima tujuan jahat ini. Semua paper ilmiah tidak akan menulis dalam bagian Manfaat Penelitiannya yaitu untuk menghancurkan negara/agama/ras/gender tertentu. Tapi akan hampir selalu ditemukan kalau bagian Manfaat Penulisan bertujuan untuk memajukan kesejahteraan, baik dalam penemuan obat baru, teknologi baru atau hal lainnya. Sisanya kadang menambahkan ajakan untuk melakukan penelitian lebih lanjut.

9. Tuhan bukan bagian dari Sains

Sains bersifat materialistik dan naturalistik. Sesuatu yang tidak dapat dibuktikan ada atau tidak ada secara prinsip, seperti tuhan, tidak dapat digunakan sebagai penjelasan. Sebagai contoh, saat hujan turun, sains tidak akan menerima penjelasan kalau hujan turun disebabkan oleh rahmat Tuhan. Sains akan mempelajari proses turunnya hujan tersebut, kenapa bisa turun dan sebagainya. Saat terjadi bencana alam, sains tidak menerima pernyataan kalau bencana disebabkan oleh amarah Tuhan, tapi sains akan mencari penjelasan kenapa itu bisa terjadi secara alami seperti proses kejadiannya, sebab-sebab terjadinya dan kemudian memberikan saran untuk menghindari kejadian yang serupa terulang kembali.

Dengan adanya pemahaman sifat-sifat sains ini, saya harap pembaca dapat memposisikan dengan tepat antara keyakinan, mitos, otoritas, ramalan tokoh kharismatik dan sebagainya sebagai sumber pengetahuan. Sains adalah salah satu sumber pengetahuan manusia, dan selama ini merupakan sumber yang terbaik.

Kesembilan sifat itu merupakan sifat sains yang normal. Sifat sains yang normal yaitu sains yang mengupayakan untuk melaksanakan alam masuk ke dalam kotak yang telah dibentuk lebih dulu dan relatif tidak fleksibel yang disediakan oleh paradigma. Tidak ada bagian dari sasaran sains yang normal yang akan menimbulkan jenis-jenis gejala baru, dan memang gejala-gejala yang tidak akan cocok dengan kotak itu sering kali tidak tampak sekali. Juga para ilmuwan biasanya bertujuan menciptakan teori-teori baru dan mereka kerap kali tidak toleran terhadap teori-teori baru yang diciptakan oleh orang lain. Seabaliknya riset yang normal ditujukan kepada artikulasi gejala-gejala dan teori-teori yang telah disajikan oleh paradigma.[21]

Oleh karena itu, kebenaran sains itu harus bersifat ilmiah, diantara sifat dasar kebenaran ilmiah selain sifat-sifat dasar yang seharusnya terkandung dalam kebenaran saat ini, yaitu a). Strukturnya rasional dan logis, b). Mengandung isi empiris, c). Dapat diterapkan, hasilnya berguna (Pragmatis). Tetapi dalam dunia sains juga banyak sekali hal-hal yang sangat tidak pragmatis, karena logika atau rasio berkembang jauh lebih cepat daripada empirisme.[22]

b. Sains Islam

Ada sejumlah kritik terhadap sains modern atau bahkan lebih mendasar terhadap sains itu sendiri. Seperti anggapan bahwa sains modern dalam banyak hal tidak membantu kita dalam memahami alam secara esensi, banyak permasalahan dunia dan manusia lolos dari analisa sains. Sains dianggap tidak obyektif karena ia berkembang secara tidak 'ilmiah', sebab yang muncul pertama adalah gagasan seorang ilmuwan, kemudian data digunakan untuk membuktikan hipotesanya, lahir suatu produk sains. Namun manakala lahir pula hipotesis yang baru dan ilmiah, maka serta merta kebenaran proposisi sebelumnya harus ditinggalkan dan demikian gugurlah suatu 'teori' yang sudah usang.

Tanpa bermaksud mengajak kepada pembahasan lebih jauh terhadap sains modern, mari kita lihat bagaimana sikap ilmuwan muslim terhadap sains modern sekaligus pandangan mereka terhadap sains Islam. Ziauddin Sardar membaginya atas tiga kelompok besar, yaitu :[23]

1. Kelompok muslim apologetic, yaitu kelompok yang mengganggap sains modern itu bersifat universal dan netral. Selanjutnya kelompok ini berusaha melegitimasi produk-produk sains modern kepada nash-nash Al-Qur'an

2. Kelompok yang masih bekerja dengan sains modern, tetapi berusaha mempelajari sejarah dan filsafat ilmu guna menyaring elemen-elemen yang tidak Islami.
3. Kelompok yang percaya adanya sains Islam dan berusaha membangunnya. Dalam kelompok ini kita mengenal nama-nama seperti Seyyed Hoesin Nasr, Nawab Haider Naqvi dengan gagasan ekonomi Islamnya. Ismail Al-Fauqi, Ali Syaria'ati, Murtadha Mutahhari dan Basyarat Ali yang berusaha mengIslamisasi ilmu-ilmu sosial, serta Ziauddin Sarda, Anees, Meryll Wynn Dayies dan Gulzar Haidar dalam bidang-bidang seperti biologi, antropologi, lingkungan, perkotaan dan pemukiman.

Sebagai upaya untuk mempermudah kita dalam memahami apa sesungguhnya hakikat sains agar artinya kita mampu secara bijak membangun sikap terhadap 'sains', maka terlebih dahulu kita perlu mempunyai wawasan tentang sains dari konstelasi struktur atau tatanannya. Secara skematis paling sedikit ada tiga aspek sains yang perlu difahami, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. Berikut akan diuraikan pengertian ketiga aspek ini :

1. Aspek ontologi : menyangkut teori tentang 'ada' *(being)* sebagai obyeknya sains. Aspek ini membicarakan hakikat dan jenis obyek tersebut sebagai sumber pengetahuan atau wujud sumber, serta bagaimana hubungan antar obyek tadi dengan daya tangkap manusia, seperti berfikir, merasa dan mengindera sebagai subyek.
2. Aspek Epistemologi: menyangkut teori pengetahuan yang akan membicarakan bagaimana fakultas-fakultas manusia *(human Faculties)* berproses sebagai alat mencapai obyek. Aspek ini akan mempelajari sifat-sifat dan cara kerjanya menghasilkan pengetahuan *(scientific methods)* serta membicarakan hal-hal yang harus diperhatikan untuk mendapatkan pengetahuan yang benar. *Scientific methods* bermula dari kesadaran (senses) dan pengenalan terhadap masalah, pengamatan, pengumpulan dan penyusunan data, perumusan hipotesis dengan akal *(ratio)* sampai pada tahap pengujian (verifikasi).
3. Aspek Aksiologis Sains, bertujuan menilai dari sudut normatif pengembangan sains, menilai kadar mashlahat-mudharat pengembangan sains. Dengan demikian, aksiologi tak dapat dipisahkan dari standar nilai, aturan atau norma kehidupan yang membangun sains dan dampak sains terhadap norma itu sendiri dan kehidupan umat manusia.

Dari fokus ontologisme sains, ada perbedaan mendasar antara sains barat dan pandangan sains Islam. Dalam sains barat dikenal ada dua teori yang menonjol tentang sumber pengetahuan, yakni : teori empirikal dan teori rasional.

a) Teori empirikal mengatakan bahwa precursor suatu pengetahuan sebenarnya digali dari sumber yang terbatas pada obyek-obyek empiris atau inderawi.

Teori ini menegaskan bahwa penginderaan adalah satu-satunya yang membekali akal budi hanyalah merupakan 'cermin' persepsi inderawi.

b) Teori rasional, seperti yang diajukan filosof Eropa; Descartes dan Immanuel Kant, meletakkan akal sebagai sumber munculnya pengertian-pengertian dan konsepsi-konsepsi. Disini penginderaan hanyalah merupakan sumber bentuk pemahaman yang pada gilirannya akan muncul sebagai konsepsi dalam akal.

Disamping kedua teori diatas, juga dikenal sebuah teori yang dikemukakan Plato tentang teori pengingatan kembali, yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah fungsi mengingat kembali informasi yang telah lebih dulu diperoleh.

Pandangan sains Islam terhadap sumber pokok pengetahuan ini menunjuk pada sebuah perbedaan besar, dimana sains Islam meyakini bahwa disamping sumber-sumber pengetahuan sentuhan inderawi dan prosesi akal, ada sumber ketiga yang disebut 'intuisi' atau 'ilham' sebagai fakultas penerima kebenaran langsung dari Tuhan. Islam menentang baik *empirisme* maupun *rasionalisme* dan menunjuk pada adanya penggabungan keduanya.

Muhammad Baqir Ash-Shadr menjelaskan bahwa setiap realitas empiris sebelum diterjemahkan sebagai pengetahuan akan memperoleh semacam penilaian *(judgement)* dan pembenaran *(tashdîqi)* oleh akal. Al-Qur'an menggunakan terminologi 'Fuad' atau 'Qalb' yang diartikan Gholshani sebagai intelek, yakni semacam ratio yang tak terkotori (terdistorsi) oleh sifat-sifat buruk syaithani. Dalam upaya memelihara 'kebersihan' ratio inilah peranan intuisi (wahyu) sebagai otoritas pembenaran tertinggi bekerja. Fungsi 'pembersih' wahyu ini baru dapat bekerja baik bila telah menginternalisasi secara mengakar pada pandangan hidup pemilik akal tersebut.

Meskipun ada perbedaan dalam cara pandang, namun menurut John F. Haught mengatakan bahwa sebenarnya baik sains ataupun agama akhirnya mengalir keluar dari hasrat "radikal" yang sama akan kebenaran yang ada pada inti terdalam eksistensi kita. Jadi, justru karena mereka berasal dari asal-usul yang sama itulah, yaitu dari kepedulian fundamental akan kebenaran, kita tidak akan pernah membiarkan mereka menelusuri jalan-jalan mereka sendiri terpisah satu sama lain.[24]

F. Karakteristik Sains Islam

Ketika berbicara tentang sains Islam, tentu ada sains lain yang non Islam yang juga harus dibicarakan, yaitu sains barat atau sains modern. Sebenarnya pendikotomian sains Islam dan Barat/Modern banyak mendapatkan kritikan. Sebab pada dasarnya sains itu bersifat netral tidak ada embel - embelnya baik Islam atau non Islam. Karena sains itu sangat berhubungan dengan fakta alam, sedangkan alam itu universal dan netral sehingga tak perlu dibeda-bedakan, mana

sains barat dan mana sains timur, atau mana sains Islam dan mana sains Kristen. Tetapi pandangan bahwa sains itu netral ternyata tidak selamanya benar.

Karena di dalam sains, terdapat dua elemen. Yang pertama disebut sebagai realitas alam, yakni fakta. Sedangkan yang kedua adalah pandangan manusia dalam mengklasifikasikan fakta tersebut untuk kemudian menyusunnya menjadi teori dan konsep. Tentu saja dua aspek ini berbeda. Yang pertama bersifat universal, di mana ia adalah kumpulan fakta dan merupakan objek dari sains. Namun nilai universal tidak bisa begitu saja diberikan kepada aspek kedua dari sains ini. Pandangan seorang Komunis tentu berbeda dengan pandangan masyarakat Barat mengenai fakta tersebut. Dalam sejarah pun tercatat adanya sains-sains yang mempunyai identitas, seperti sains Rusia atau filsafat Komunis. Begitu pula bagi seorang Muslim. Ketika mereka mempelajari, mereka melakukan pengIslaman, dalam pengertian mereka menyusun sains-sains (fakta-fakta) tersebut dengan landasan pandangan mereka terhadap alam.[25]

Sedangkan menurut Osman Bakar bahwa istilah “Sains Islam” itu memang harus dimunculkan, untuk membandingkan dengan sains barat atau modern yang jelas-jelas berbeda. Oleh karena Osman Bakar menanyakan dalam hal konsep sains Islam ini, yang dengan sains di sini “sains yang mana?” begitu juga dengan kata Islam itu “Islam yang mana?”.Menurut Osman Bakar harus benar-benar dibedakan mana sains yang bisa diIslamisasi dan mana Islam yang bisa disainskan. Meurut Osman Bakar dalam bukunya yang berjudul Tauhid dan Sains bahwa sains-sains yang bisa dikaitkan dengan Islam ialah meliputi matematika, sains-sains alam dan kognitif, termasuk psikologi dan kedokteran, sains-sains rekayasa atau teknik, yang dibicarakan dalam tradisi keilmuan Islam sebagai cabang dari matematika.[26] Sedangkan yang dimaksud dengan Islam yang bisa dikaitkan dengan sains ialah Islam yang lebih luas yang berbeda cakupan, kandungan dan kedalamannya dari yang mengabaikan berbagai teori dan praktik tradisional sains dalam peradapan Islam dan hubungan konseptualnya dengan agama. Inilah posisi yang diperkaya dengan pengetahuan mendalam tentang sejarah Islam sebagai agama dan Islam sebagai peradaban. Pendekatan bercorak peradaban pada wacana Islam dan sains yang peka dengan tradisi ini bertumpu pada keyakinan bahwa berbagai formulasi di masa lalu tentang hubungan antara agama dan sains memilki nilai intrinsik yang membuatnya relevan dengan berbagai upaya kontemporer untuk mencapai tujuan konseptual yang sama.

G. Prinsip-prinsip Metodologi dalam Sains Islam

Dalam kasus sains Islam, seluruh kosmos yang menjadi perhatiannya memperlihatkan kekayaan kualitatif dan realitas yang jauh lebih besar dari pada sains modern, meski sains modern dengan sombong mengklaim dirinya sebagai semesta yang tidak terbatas. Anatomi kosmos Islam ini, dalam berbagai derajat dan tingkatannya, didasarkan pada keterangan yang diberikan oleh wahyu Islam

itu sendiri. Oleh karena itu wahyu Islamlah yang mendefinisikan seluruh bidang kajian yang kepadanya sains - sains Islam harus diarahkan.

Keimanan pada wahyu Al-Qur'an menyingkapkan semua kemungkinan-kemungkinan yang terdapat pada akal manusia. Ketundukan pada wahyu pada setiap tingkat, memampukan akal untuk mengaktualisasikan kemungkinan - kemungkinan ini hingga berkat dari wahyu membuatnya mungkin pengembangan akal muslim didasarkan pada suatu kesadaran yang utuh tentang prinsip ini.

Al-Qur'an sebagai wahyu obyektif Tuhan, memampukan manusia untuk merealisasi-kan seluruh potensi akalnya, suasana religius dan spiritual yang tercipta dari Al-Qur'an sekaligus menghilangkan rintangan bagi pertumbuhan akal yang wajar dan penuh dan menopang semua makanan yang dibutuhkan untuk pertumbuhan yang utuh dan sehat. Karena Al-Qur'an merupakan sumber pengetahuan sebagaiamana yang disampaikan oleh Subandi dalam bukunya yang berbahasa Inggris "*Quran or Religious learning was confined to the transfer of knowledge. Books and what was taught in Islamic education world after the garden age was lacked of originality and mostly consisted of commentaries on the then exists without creating any substantive new ideas. Burhan al-din al-Zarnuji stated the lethal combination of taqlid and foreign invasion in the ages later served to dim Islam's preeminence in both artistic and scientific worlds*."[27]

Sebenarnya, sains Islam dengan semua aplikasi metodologis dan teknologis telah terkandung dalam rahim jagad raya yang Qur'ani, meskipun bahan-bahan historisnya, khususnya selama fase awal pertumbuhan dan perkembangannya, mungkin disuplai dari berbagai sumber.

Menurut Osman Bakar paling tidak ada dua metodologi dalam sains Islam, Yang pertama metode Tafsir dan Takwil. Salah satu peran yang mungkin bagi wahyu dalam metode tafsir adalah untuk memberi keterangan yang dapat digunakan sebagai premis-premis argumen rasional atau logis atau sebagai kriteria untuk menguji nilai kebenaran dari kesimpulan yang dibuat dalam argumen seperti itu. Metode Tafsir juga dapat diterapkan dalam alam semesta, Teks kosmik dengan cara yang analog. Dan Ilmu alam yang berkembang secara Eksklusif melalui metode ini pasti akan tetap berada pada tingkat eksternal dan makna literal dari teks kosmik. Islam juga telah mengembangkan ilmu pengetahuan alam yang didasarkan pada sebuah metodologi yang secara kolektif disebut sebagai tafsir.

Seperti yang diterapkan terhadap Kitab Suci itu sendiri, metode tafsir pada titik tertentu harus memberi jalan kepada metode takwil. Metode takwil atau interpretasi hermenetik merujuk pada pengetahuan makna batiniah sebuah teks suci. Metodologi itu dengan demikian menyangkut dimensi esoterik dari wahyu Al-Qur'an. Dalam tradisi Islam, dimensi itu secara umum telah diidentikkan dengan tasawuf (Sufisme) yang dapat didefinisikan sebagai ketundukan pada

wahyu obyektif Tuhan pada tingkat Ihsan, yang menyangkut pikiran (iman) dan tindakan (amal).

Metode takwil digunakan bukan hanya dalam tasawuf, tetapi juga dalam fiqh dan kalam meskipun dengan konotasi yang agak berbeda. Dalam hal pembahasan metodologi sains, metode takwil seperti yang dipahami dan diterapkan dalam sufismelah yang menarik perhatian kita. Sebagaimana yang dipahami dalam sufisme, Takwil tidak berlawanan dengan tafsir, tetapi justru merupakan bentuk intensif dari tafsir. Penerapan metodologi takwil untuk memahami dunia alamiah dapat membantu menyingkap akar-akar ilahiahnya. Dalam pengetahuan tentang " akar-akar ilahiah" hal-hal fisik inilah dapat ditemukan jawaban-jawaban nyata terhadap pertanyaan yang diajukan oleh sains modern mengenai asal-usul keanekaragaman dunia.[28]

H. Sifat dan Karateristik Ilmu Religius

Menurut Al-Ghazali, semua ilmu religius, sebagaimana dirinci dalam klasifikasi tadi, tergolong terpuji. Ilmu religius terbagi menjadi dua kategori. Kategori pertama terdiri dari ilmu-ilmu yang pencariannya dinyatakan *fardh 'ain*. Kategori kedua terdiri dari ilmu-ilmu yang pencariannya dihukumi *fardh kifâyah.* Ilmu tentang penyingkapan hanya berkenaan dengan pengetahuan semata. Karena bersifat esoterik, dia tidak diwajibkan atas setiap individu, melainkan hanya ditujukan kepada minoritas orang yang layak dan cakap dalam jalan spiritual. ilmu demikian tidak dibahas dalam *Ihya'.* Ilmu tentang praktek kebaktian mencakup doktrin dan praktik sekaligus. Dia berhubungan dengan rukun-rukun atau tiang-tiang mendasar iman Islam, yaitu doktrin tentang ke Esaan Ilahi dan doktrin-doktrin fundamental yang diturunkan darinya.[29]

Ilmu tentang praktik kebaktian juga berhubungan dengan praktik-praktik religius dan spiritual sesuai dengan pengetahuan tentang prinsip-prinsip dasar. Bagian pertama dan ketiga cabang-cabang *(furu')* dalam klasifikasi bersesuaian dengan dimensi "praktis" ilmu tentang praktik kebaktian. Bagian ilmu tentang kewajiban manusia kepada masyarakat juga dianggap *fardh 'ain* oleh Al-Ghazali.[30]

I. Tujuan dan Manfaat Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Tujuan Islamisasi ilmu pengetahuan adalah mengembalikan pengetahuan kepada agama, keimanan, dan lebih khusus lagi kepada tauhid.[31] Secara lebih gamblang, kuntowijoyo memaparkan tujuan tersebut, yaitu "berusaha supaya umat Islam tidak begitu saja meniru metode-metode dari luar dengan mengembalikan pengetahuan pada pusatnya, yaitu *tauhid*. Dari tauhid akan ada tiga macam kesatuan, yaitu kesatuan pengetahuan, kesatuan kehidupan, dan kesatuan sejarah."

Dalam redaksi lain tujuan Islamisasi ilmu pengetahuan adalah untuk melindungi umat Islam dari ilmu yang sudah tercemar yang menyesatkan dan menimbulkan kekeliruan. Islamisasi ilmu dimaksudkan untuk mengembangkan kepribadian muslim yang sebenarnya sehingga menambah keimanannya kepada Allah, dan dengan Islamisasi tersebut akan terlahirlah keamanan, kebaikan, keadilan dan kekuatan iman.[32]
Tujuan Islamisasi ilmu pengetahuan dari sisi impelementasinya adalah:

1. Penguasaan disiplin ilmu modern
2. Penguasaan khasanah Islam
3. Penentuan relevansi Islam bagi masing-masing bidang ilmu modern
4. Pencarian sintesa kreatif antara khasanah Islam dengan ilmu modern.

J. Tokoh-tokoh Sains Islam

Berikut beberapa tokoh Sains Muslim pada pada masa lampau:[33]

1. Ibnu Haitam, Bapak Optik yang Cerdas

Nama lengkapknya Abu Ali Hasan al-Haitam atau Ibnu Haitam. Ia membuat banyak penemuan di bidang fisika dan optika yang bermanfaat.

2. Abdus Salam, Penerima Nobel Pertama

Sebuah prestasi yang cemerlang diraih oleh Abdus Salam. Ia adalah penerima pertama hadiah Nobel di tahun 1979.

3. Ibnu Sina, Si Raja Obat

Ibnu Sina selalu ingin belajar. Karena keahliannya di bidang kedokteran, ia dijuluki Raja Obat.

4. Al Farabi, Kepandaiannya Melebihi Aristoteles

Orang yang pertama kali memasukkan ilmu logika ke dalam kebudayaan Arab adalah al-Farabi. Kepandaiannya di bidang ini jauh melebihi Aristoteles.

5. Abul Wafa, Ilmuwan Muslim Penemu Rumus Dasar Trigonometri

Matematika bukanlah hal yang sulit tapi menyenangkan bagi ilmuwan muslim bernama Abul Wafa. Dia menemukan rumus dasar trigonometri

6. Ibnu Batutah Sang Penjelajah Mengalahkan Columbus

Hidup tokoh Islam ini dihabiskan untuk berkelana keliling dunia. Ibnu Batutah Berkeliling dunia sambil menyebarkan agama Islam.

7. Ibnu Khaldun, Cendekia Muslim Penemu Ilmu Sosiologi

Ilmu sosial pun dipelajari dengan baik oleh cendekia muslim bernama Ibnu Khaldun. Dialah penemu ilmu sosial khususnya sosiologi.

8. Al Khawarizmi, Penemu Ilmu Al Jabar

Mau tahu siapa penemu ilmu hitung atau aljabar ? Dia seorang muslim bernama Al Khawarizmi.

9. Al Jazari, Si Bapak Robot

Islam sudah mengenal kemajuan teknologi Islam sejak abad ke-13 M. Buktinya, sudah ada mesin robot dari tangan seorang bernama Al Jazari.

K. Penutup

Latar belakang munculnya Islamisasi ilmu pengetahuan karena kegagalan paradigma tunggal yang digunakan oleh sains barat dan berujung pada kekacauan dunia. Kekacauan ini membahayakan kehidupan manusia sehingga diperlukan paradigma utuh yaitu Islam yang menjadi paradigma Islamisasi ilmu pengetahuan. Islamisasi ilmu pengetahuan adalah internalisasi nilai-nilai Islam kedalam ilmu pengetahuan, sehingga semua ilmu harus mengandung nilai-nilai Islam. Internalisasi ini tentu saja bersifat ideologis karena “memaksakan” Islam menjadi nilai tunggal dari semua jenis ilmu pengetahuan. Karakterisitik Islamisasi ilmu pengetahuan adalah adanya nilai tauhid yang terkandung dalam setiap ilmu pengetahuan. Nilai tauhid ini membedakan ilmu pengetahuan Islam dengan ilmu pengetahuan non Islam. Islamisasi ilmu pengetahuan ditujukan untuk melindungi umat Islam dari paradigma ilmu yang menyesatkan dan mendorong mereka mengunakan paradigma Islam untuk meningkatkan keimanan kepada Allah S.W.T.

Rencana kerja Islamisasi ilmu pengetahuan mengikuti rumusan dari Islamil Raji al-Faruqi. Rumusan ini bukan satu-satunya rumusan yang dianggap paling benar, namun salah satu tawaran dari al-Faruqi bagi yang belum mempunyai rumusan yang lebih baik. Respon terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan berbentuk penerimaan dengan melakukan kritik membangun, seperti yang dilakukan Ziaudin Sardar, Ja’far Syekh Idris, dan Kuntowijoyo dan yang menolak mentah-mentah, seperti : Fazlur Rahman dan Abdul Karim Soroush. Respon terhadap Islamisasi ilmu pengetahaun tidak berhenti pada mereka tapi terus menerus bergerak sampai saat ini. Hal ini mengisyaratkan bahwa hubungan Islam dan ilmu pengetahuan belum selesai dirumuskan.

Selama empat dasawarsa terakhir, wacana Islamisasi sains atau sains Islam terus bergulir, meskipun dalam intensitas yang beragam. Beberapa ilmuwan sains atau sains Islam terus berusaha merumuskan makna dari sains Islam dan merencanakan program-program berkaitan dengan wacana tersebut.Wacana ini muncul karena dirasa adanya

kebingungan dari umat Islam dalam merespon hegemoni sains modern. Sir Syed Ahmed Khan mengatakan bahwa sains tidak bertentangan dengan agama. Dengan nada yang agak berbeda Jamaluddin al-Afghani dan Fazlur Rahman juga setuju. Baginya ilmu itu netral tergantung kepada siapa yang menggunakannya.

Dalam pemikiran Osman Bakar dalam pengembangan Islamisasi sains itu sangat perlu dikembangkan sebab itu merupakan suatu kemajuan dalam Islam dalam menghadapi tantangan globalisasi. Islamisasi dalam sains itu banyak manfaat yang didapatkan oleh umat beragama Islam yang akan memberikan efek positif terhadap dunia perkembangan dunia Islam dalam mengejar moderenisasi.

Sulit untuk mengatakan bahwa sains itu netral (*value free*) karena dalam kenyataannya, teori bukanlah kesimpulan murni dari eksperimen. Komitmen metafisik para ilmuwan memiliki pengaruh besar dalam pengembangan maupun penafsiran dari teori-teori tersebut. Di sinilah relevansi sains Islam untuk dibicarakan.sebagian orang mungkin akan membayangkan bahwa sains Islam akan memproduksi mobil Islam, AC Islam atau pesawat Islam. Atau sains Islam akan memunculkan suatu persepsi akan sains Islam sebagai sains yang melibatkan pembahasan tentang mukjizat-mukjizat Al-Qur'an atau hadis, atau sains yang membahas tentang cara-cara yang mungkin untuk membuktikan adanya Tuhan, atau sains yang mencoba menisbatkan asal-usul sains kepada para sarjana muslim dan sebagainya. Definisi-definisi seperti ini memang terjadi dan sebagian saintis Muslim menggunakan definisi-definisi ini. Namun, dengan definisi-definisi tersebut, akan terjadi pendangkalan dan penyederhanaan sains itu sendiri. Dalam kerangka jangka panjangnya, diperlukan pendidikan jangka panjang dengan mendidik dan melatih para peneliti agar kreatif dengan menerapkan prinsip-prinsip dalam program-program tersebut ke dalam spesilisasi masing-masing agar tidak terjebak kedalam saintisme. Sains sejati adalah pengetahuan yang bermanfaat yang diarahkan kepada melayani dan bukan untuk meruntuhkan cita-cita manusiawi.

Catatan:

[1] Zainal Habib, *Islamisasi Sains Mengembangkan Integrasi, Mendialogkan Perspektif*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), h. 1

[2] Zainal Habib, *Islamisasi Sains*…, h. 2

[3] M. Hadi Masruri, *Filsafat Sains Dalam Al-Qur'an*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), h. 21

[4] Harun Yahya, *Bencana Kemanusiaan Akibat Darwinisme*, (Jakarta: Global Cipta Publishing, 2002), h. 29

[5] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), h. 32

[6] Zainal Habib, *Islamisasi Sains ...,* h. 31

[7] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…*, h. 99

[8] Zainal Habib, *Islamisasi Sains* …, h. 37.

[9] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), h. 239.

[10] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…* h. 103.

[11] Osman bakar, *Tauhid dan Sains Esai-esai Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 21.

[12] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…* h. 121.

[13] Osman bakar, *Tauhid dan Sains...* h. 31.

[14] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…*h. 103.

[15] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…*h. 103.

[16] Budi Hadrianto, *Islamisasi Sains…*hlm. 103.

[17] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains...*h. 31-32.

[18] Alferd North Whitenend, S*ains dan Dunia Modern,* [Terj. O. Komaruddin], (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), h. 13.

[19] Alferd North Whitenend, S*ains dan Dunia Modern* … h. 28

[20] http://www.faktailmiah.com/2010/07/21, Sembilan – sifat-sains.html

[21] Thomas S.Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains,* [Terj. Tjun Surjaman], (Bandung : PT. Remaja Rosda Karya, 2000), h. 23

[22] Surjani Wonorahardjo, *Dasar-dasar Sains: Menciptakan Masyarakat Sadar Sains,* (Jakarta : Indeks, 2011), h. 145

[23]http://fisafat.kompasiana.com/2011/07029/kritik-ilmu-dan-teknologi barat terhadap sains Islam.html

[24] John F.Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama,* (Bandung : PT. Mizan Pustaka), h. 357

[25] http://zuh86.multiply.com/journal/item/76

[26] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains…*, h. 49

[27] Subandi dan Hany Hanita Humanisa, *Science and Technology,* (Bandung: PT.Remaja RosdaKarya, 2007), Cet-I, h. 8

[28] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains...*, h. 116

[29] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung : Mizan, 1997), h. 238

[30] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu* ..., h. 238

[31] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 5

[32] Huda Miftahul,, *Historisitas Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, dalam drmiftahulhudauin.multiplym .com, (2009) h. 9

[33] http://www.tribunnews.com/topics/mengenal-tokoh-sains-Islam

DAFTAR PUSTAKA

Abassuni, Febrianti, *Jalan Baru Intelektual Muslimah*. Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia. 2012.Khumairoh, Sayyidah. *Dikotomi Ilmu, Sejarah dan Sikap Islam terhadapnya.* http://www. Majalah gontor. net/index. php? option= com_content&view=article&id=610:dikotomi-ilmu-sejarah-dan-sikap-islam-terhadap nya&catid=67:dirasah&Itemid=129. Diakses 7 Nov. 2013.

Abdul, Syani, *Sosiologi dan Perubahan Masyarakat*, Lampung: Pustaka Jaya, 1995.

Abdullah, M. Amin, *Antara Al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Terj. Hamzah), Bandung: Mizan: 2002.

_______, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

_______, *Falsafah Kalam*. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 1995.

Abdullah, M. Amin, (et. Al.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu agama dan Umum*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

_______, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam, Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemordenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun* Yogyakarta: LKiS, 1996.

_______, dkk., *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Rekonstruksi Metodologi Ilmu –ilmu keIslaman* Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

_______, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

_______, *Pendidikan Agama Era Multikultural Multi Religius* Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.

Abdullah, Syamsuddin, *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

'Abdurraziq, Musthafâ, *Tamhîd li al-Târikh al-Falsafah al-Islâmiyah*, Kairo: al-Haiah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 2007.

Abror, Indal, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 3, No. 2, Juli 2002.

Abu Satît, Syahât Muhammad Abdul Rahmân, *Al-Bahtsu al-Balâghî fi Dilali Al-Qur'ani al-Karîm*, Mesir: Mathba'ah Amânah. 1988 M/1408 H. Cet. ke-1.

Acheson, Dean, *Present at the Creation: My Years in the State Department,* New York: New American Library, 1969.

Al-‘Aqil, Muhammad AW, *Manhaj ‘Aqidah Imam Asy-Syafi’i*, Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi’i, 2005.

Al-Abrasyi, Mohammad Athiyah, *Al-Tarbiyah Al-Islamiyyah*, (Terj. Bustani A. Gani dan Johar Bahry dengan judul “Dasar-Dasar Pendidikan Islam”). Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Al-Arnuthi, *Syarah al-‘Aqidah ath-Thahawiyah,* Bairut: Muassasah Al-Risalah, 1997.

Al-Attas, Naquib, *Muhammad Islam and the Philosophy of Science,* Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.

_______, dalam Adi Setia, *Philosophy of Science of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam & Science,* 2003 No. 2.

_______, *Sekulerisme dan Islam*, Bandung: Pustaka 1984.

Al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad ibn Al-Husayn, *Sunan Al-Baihaqi Al-Kubra*. Mekkah: Dar Al-Baz, 1994.

_______, *Syu’ab Al-Iman*, Maktabah Syamilah 2.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun* Kairo: Dar al-Kutb al-Haditsah, 1961.

Al-Faruqi, Isma’il Raji, *Islamisasi Pengetahuan*, (Terj. Anas Mahyudin), Bandung: Pustaka, 1984.

_______, *Tawhid*, (Terj. Rahmani Astuti). Bandung: Pustaka, 1982.

Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum Al-Din*. t.tp: Dar Al-Ihya’ al-Kutub Al-‘Arabiyah, t.th.

Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Al-Turâts wa Al-Hadâtsah, Dirâsah wa Munâqasyah,* Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-‘Arabi, 1991

_______, *Bunyah Al-’Aql al-Arabiy*; *Dirâsah tahlîliyah Naqdiyyah li al-Nuzûmi al Ma’rifah fi Tsaqâfah al Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirasah al Wihdah al Arabiyah, 1990.

_______, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana interreligious,* (Terj. Imam Khoiri), Yogyakarta, IRCiSoD, 2003

_______, *Isykâliyât Al-Fikr Al-‘Arabi Al-Mu’âshir,* Beirut, Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-‘Arabiyah, 1989

_______, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* (Terj. Moch. Nur Ikhwan), Yogyakarta : Islamika, 2003, Cet I.

_______, *Post Tradisionalisme Islam,* (Alih Bahasa Ahmad Baso), Yogyakarta: LKiS, 2000.

_______, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* Yogyakarta: LKiS, 2003, cet I.

Al-Kahlani, Muhammad Isma'il, *Subul al-salam*, Juz II, Bandung: Maktabah Dahlan, t.tp.

Al-Khun, Musthafâ Sa'îd. *Al-Kâfi al-Wâfi: fi Ushûli al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: al-Risâlah, 2000. Cet. I.

Al-Khudary, Muhammad ibn 'Afifi, *Nur Al-Yaqin fi Sirat Sayyid Al-Mursalin*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 2004.

Al-Kurdi, Rajih 'Abd al-Hamid, *Nazariyyat al-Ma'rifah baina al-Qur`ân wa al-Falsafah,* Riyad: Maktabah al-Mu`ayyad, 1992.

Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah,* Bairut: Dar al-Fikr, t.tp.

Al-Shiyâshinah, Mushthafa 'Īd. *Bathlân al-Majâz*, Riyadh: Dâr Al-Mi'râj, 1411 H, Cet. Ke-1.

Al-Sirjany, Raghib, *Madza Qaddama Al-Muslimun li Al-'Alam: Ishamat Al-Muslimin fi Al-Hadlorat Al-Insaniyyah*, Kairo: Muassasah Iqra', 2009.

Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, *Al-Risalat*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad. *Irsyâdu al-Fuhûl Ilâ Tahqîqi Ilmi al-Ushûl*, Makkah: Maktabah al-Tijâriyah, 1993 M/1413 H, Cet. I.

Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

Amhar, Fahmi, *TSQ Stories*, Bogor : Al Azhar Press. 2011.

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabah Al-Nahdah, 1974.

_______, *Islam dari Masa ke Masa*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.

Anees, Munawar Ahmad, *Menghidupkan Kembali Ilmu Al-Hikmah 3*, Bandung: Yayasan Muthahari, 1991.

Ansari, Endang Saifuddin, *Wawasan Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993, Cet. 4.

_______, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 2003.

Appleyard, Bryan, *Understanding the Present, Science and the Soul of Modern Man*, New York: Doubleday, 1993.

Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

_______, *Orientalisme dan Studi Islam*. (Dalam buletin of the John Rylands Library: Manchester 1927).

Arifin, Syamsul et, al, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan.* Yogyakarta: SipPress, 1996.

Armstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan*, (Terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, Abdullah Ali), Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta 2001, Cet. I.

Assegaf, Abdur Rahman, *Pendidikan Islam Di Indonesia,* Yogyakarta: Suka Press, 2007.

Asy'ary, al-Abu Hasan, *al-Ibânah 'An Ushûl al-Dîniyyah*, Mesir: tp, 1977.

Azhar, Tauhid Nur, *Mengenal Allah: Alam, Sains, dan Teknologi*, Solo: Tinta Medina, 2012, Cet. I.

Azizy, A. Qadri, *Pengembangan Ilmu-Ilmu KeIslaman*, Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama Islam RI., 2003.

Bagir (ed.). Zainal Abidin, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* Yogyakarta: SUKA Press, 2005.

Bagir, Zainal Abidin, *Sains Modern dan Tafsir Filosofisnya Tanggapan atas Makalah Prof. Mehdi Golshani,* Makalah disampaikan pada Seminar Internasional Pemikiran Murtadha Muthahhari Auditorium Adhiyana, Wisma Antara Lt.2 Sabtu, 8 Mei 2004.

Baharun, Hasan dan Akmal Mundiri, *Metodologi Studi Islam, Percikan Pemikiran Tokoh dalam membumikan Agama,* Yogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, Bandung: Mizan, 1997.

_______,*, Tauhid dan Sains, Esai-Esain Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam,* (Terj. Yuliani Liputo), Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

_______, *Tauhid dan Sains, Perspektif Islam Tentang Agama dan Sains*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.

_______, *Epistemology in Islamic Perspective*: *The Theory*. (Makalah, disajikan dalam *Seminar Internasional Epistemologi dalam Perspektif Islam*: *Teori dan Implementasinya di Perguruan Tinggi Islam*). Bandung, 2009.

Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2004.

Bakri, Syamsul, *Peta Sejarah Peradaban Islam*, Yogyakarta: Fajar Media Press, 2011.

Barbour, Ian G, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, (Terj. E.R. Muhamad), Bandung: Mizan, 2000.

_______, *Religian in an Age of Science*, New York: Harper & Row, 1990

Baso, Ahmad, *Post Tradisonalisme Islam,* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Bayunus, Ilyas, dan Farid Ahmad, *Islamic Sosiology: An Introduction,* (Terj. Hamid Basyaib), Bandung: Mizan, 1988.

Bin Baz, Abdul 'Aziz Abdullah, *Fathul Baari Ibnu Hajar Al Atsqolani*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2005.

Binder, Leonard, *Islam Liberal: Kritik Terhadap Perkembangan Ideologi-ideologi*, Jakarta: Rajawali Press, 2007.

Budi, Hadrianto, *Islamisasi Sains*, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2010.

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Daud, Wan Mohd Nor Wan, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas,* (Terj. Hamid Fahmy, *et al*)., *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas,* Bandung: Mizan, 2003.

Daulay, Haidar Putra, *Pemberdayaan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1998.

Der Christliche Glaube in Samtliche Werke, ed. Kedua, vol. 3, pt. 1, (Berlin, 1842).

Dewi, Manuati, *Studi Ilmu Ekonomi Dalam Perspektif Filsafat Ilmu, Tinjauan dari Sudut Manajemen*, Denpasar: Udayana University Press, 2012.

Donohue, John J. *Islam dan Pembaharuan : Ensiklopedi Masalah-Masalah*, (Terjemahan). Jakarta: Raja Grafindo Press, 1995.

Drajat, Amroeni, *Suhrawardi*, Yogyakarta: LKis, 2005.

Europe and the Mystique of Islam.

Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagamaan Leberatif,* Jakarta: Kompas, 2004.

Federspiel, Howard M., *Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* terj. Tajul ArifinBandung: Mizan, 1996.

Foreign Relations of the United States, 1955-1957: Arab-Israel Dispute, 1 Januari-26 Juli, 1956, vol. 15 (Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1989),

Fuller dan Lesser, *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West*[1] Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle EasT.*

Garaudi, Roder, *Promisses De L-Islam,* (Terj. H.M. Rasjidi, dengan judul "Janji-Janji Islam"). Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Gaudah, Muhammad Gharib, *147 Ilmuwan Terkemuka dalam Sejarah Islam,* (Terj. Muhyiddin Mas Rida). Jakarta: Pustaka A-Kautsar, 2012.

Goldziher. Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer* [Terj. M. Alika Salamullah, dkk.], Yogyakarta: eLSAQ, 2006.

Golshani, Mehdi, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an,* [Terjemahan Agus Effendi], Bandung: Mizah, 1998, Cet. Ke-10.

_______, *Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains, Tafsir Islami atas Sains*, Bandung: Mizan berkerja sama dengan CRCS, 2004, Cet. 1.

Gusmian. Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003.

Hakim, Atang Abd., *Metodologi Study Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.

_______, *Agama*, *Ideologi, dan Pembangunan*, (Terj. Shonhaji Sholeh), Jakarta: P3M, 1991.

_______, *Fi al-Fikr al-Gharb al-Mu'âsir,* Beirut: al-Mu'assasah al-Jâmi'iyyah Li Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tauzî', 1990.

______, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, (Terj). *Dirâsah Islâmiyyah*, Yogyakarta: LkiS, Cet II. 2007.

_______, *Islamologi 2*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

_______, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme (Dirasat Islamiyah V)*, (Terj. Miftah Faqih), Yogyakarta: LKiS, 2004.

_______, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb,* Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah Li Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1992.

Halkin, Abraham S., *The Judeo-Islamic Ages & Ideas of the Jewish People*. New York: The Modern Library, 1956.

Handrianto, Budi, *Islamisasi Sains: Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern*, Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2010.

Hashim, Rosnani, *"Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, dan Arah Tujuan*.(Online), (http://www.menaraIslam.com, diakses 21 September 2013).

Hasyimi, Ahmad, *Al-Qawâid al-Asâsiyah li al-Lughah al-'Arabiyyah*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.

Haught, John F*., Perjumpaan Sains dan Agama,* (Terj.) Bandung : PT. Mizan Pustaka, t.th.

Hidayat, Komaruddin. "Oksidentalisme: Dekonstruksi terhadap Barat", pengantar dalam, Hassan Hanafi, *Oksidentalisme*, (Terj. Najib Buchori), Jakarta: Paramadina, 2000.

Hidayat, Mohamad, *Pengantar Ekonomi Islam*, Jakarta: PKES (Pusat Komunikasi Ekonomi Syariah, 2009.

Hilmi, Mahmud, *Nizham Al-Hukm Al-Islami.*

Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syeikh Al-Akbar Ibn 'Arabi,* Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2001.

Hourani, *Islam in European Thought,* h. 25; Bernard Lewis, "*Islam and Liberal Democracy".*

Husaini, Adian, *Wajah Peradaban Barat,* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Husaini, Adian, dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an* Jakarta: Gema Insani, 2007.

Ibawi, Machfudz, "*Modus Dialog di Perguruan Tinggi Islam"*, dalam Amin Husni et.al., C*itra Kampus Religius Urgensi Dialog Konsep Teoritik Empirik Dengan Konsep Normatif Agama*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.

Ibrahim, Hasan dan Hasan, Ali Ibrahim, *An-Nuzhum Al-Islamiyyah,* (Kairo: Tp., 1962).

Iqbal, Muhammad, dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group, 2009.

Iqbal, Muhammad, *Sains dan Islam*, Bandung: Nuansa, 2007

Islam in European Thought, New York: Cambridge University Press, 1991.

Jabbar, al-Ahmad, *Syarh al-Ushsûl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.

Jalaluddin, *Teologi Pendidikan,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.

Jamila, Maryam, *Islam Dan Orientalism*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern,* (Terj. Roberz M.Z.), Jakarta: Lawang Gramedia, 1986.

Karim, Adi Warman, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2012.

Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu*, *Sebuah Rekonstruksi Holistik,* Jakarta: UIN Jakarta Press – Arasy Mizan, 2005.

_______, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

_______, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

_______, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007.

Khaldun, Ibnu, *Mukaddimah,* (Terj.Mohammed Abdullah Enan). Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

_______, *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar Al-Kotoob Al-Ilmiyyah, t.th.

Khaleel, Shwaki Abu, *Islam on the Trial*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1991.

Khallâf, Abdul Wahhab, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh,* Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, 1990, Cet. IIX.

Khoiron, Rosyadi, *Pendidikan Profetik,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Lang, Jeffrey, *Aku Menggugat Maka Aku Kian Beriman*, (terjemahan Agung Prihantoro, dari Losing My Religion : a call forhelp). Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, 2007.

Lonergan, Bernard, *Insight: A Study of Human Understanding*, New York: Philosophical Library, 1970.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil, *Agama Sebagai Sistem Kultural,* Medan: IAIN Press, 2000.

Ma'arif, Syamsul, *Revitalisasi Pendidikan Islam*, Yogyakarta:Graha Ilmu, 2007.

Madjid, Nurcholis. September 1992. *Islam, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Makalah Seminar Nasional tentang Islam dan Ilmu Pengetahuan di IAIN STS Jambi.

Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2004.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh Unibersity Press, 1981.

Mashalihah, Abdul Hadi Hamdan, *Al-Islam wa Al-Tahdiyat Al-Mu'ashirah,* Suria: Markaz Al-Nur li Al-Mu'aqin, 2008.

Mashudi, "Reintegrasi epistemology Keilmuan Islam dan Sekuler: Telaah Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Relevansinya terhadap UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta M. Amin Abdullah *Skripsi,*Fak. Ushuluddin, 2008.

Masruri, Hadi & H. Imron Rossidy, *Filsafat Sains dalam Al-Qur'an: Melacak Kerangka Dasar Integrasi Ilmu dan Agama*, Malang: UIN-Malang Press,

2007.

Maulana. Helmi, “The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary Karya Abdullah Yusuf Ali”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN, Yogyakarta, 2008.

Mazhar, Armahedi, *Revolusi Integralisme Islam*, Mizan:Bandung, 2004.

Miller, Rolland E. “Christian-Muslim Relations; A Study Program of The Lutheran World Federation 1992-2002” dalam *Dialogue and Beyond: Christian and Muslims Together on The Way*. Switzerland: The Lutheran World Federation, 2003.

Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam (Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan)*, Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2003.

_______, *Paradigma Pendidikan Islam: Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama di Sekolah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Muhammad, Ali Abdul Mu’ti, *Filsafat Politik Barat dan Islam.* Penerjemah Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Mujâhid, Abdul Karîm. *Al-Dalâlah al-'Arâbiyyah 'Inda al-'Arab.* Yordania: Dâr al-Dhiya', 1985.

Mujamil, Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2005.

Mulkhan, Abdul Munir, *Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik-Kontekstual di Aras Peradaban Global*, Jakarta: PSAP, 2005.

Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012

Munawwir, Imam, *Kebangkitan Islam dari Masa ke Masa*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1980.

Mustafied, Muhammad. “Merancang Ideologi Gerakan Islam Progesif-Transformatif: Mempertimbangkan Kiri Islam”, dalam Muhidin M. Dahlan, *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000.

Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Periode Klasik Hingga Kontemporer,* Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

_______, ”Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Falur Rahman dan Muh}ammad Syah}rur”, Disertasi, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

_______, *Pergeseran Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Myers, Eugene A., *Zaman Keemasan Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

Nanji, Azim, *Peta Studi Islam*, Yogjakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto, *Sosiologi, Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Kencana, 2004.

Nasr, Hossein*, Science and Civilization in Islam,* Cambride: Harvard University, 1968.

_______, *Spritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo, Bandung: Mizan, 1993.

_______, *Islam Agama Sejarah dan Peradaban,* [Terj. Koes Adji Widjajanto], Surabaya: Risalah Gusti, 2003.

_______, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam, Jembatan Filosofis, dan Religius Menuju Puncak Spritual,* [Terjemahan oleh Ali Noer Zaman], Yogyakarta: IRCiSoD*,* 2003.

_______, dkk. (ed),*"Sejarah Filsafat Islam"*, (Terj.), Bandung: Mizan, 2006.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya,* Jakarta: UI Press, 1986.

_______, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

_______, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_______, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1994.

_______, *Filsafat Islam,* Jakarta: UI Press, 1978.

_______, *Islam Rasional,* Bandung: Mizan, 1998 M, Cet. Ke-5.

_______, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, Cet. I, 1987.

_______, *Teologi Islam, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1972.

Nasution, Mustafa Edwin, dkk., *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Nata, Abuddin, et al., *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.

_______, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2011, Cet. Ke-18.

_______, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2011.

Nataatmadja, Hidayat, *Kebangkitan Al-Islam,* Bandung: Risalah Bandung, 1985.

_______, *Krisis Manusia Modern*, Surabaya: Al-Ikhlas, 1994.

_______, *Marsa Menegakkan Agama dalam Dunia Ilmiah Versi Baru Ihya Ulumuddin*, T.p dan T.Th.

_______, *Membangun Ilmu Pengetahuan Berlandaskan Ideologi (Al Bayyinah)*, Bogor: penerbit IQRA, 1983.

_______, *Jurnal Hidayat Nataatmaja. "http://hidayat-nataatmadja. blogspot. com/2008/07/hidayat-nataatmadja-sakit.html",* Diakses pada tanggal 07/11/2013.

Nor, Wan Daud Wan Mohd, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.

Poeradisastra, S.I., *Sumbangan Islam Kepada Ilmu & Peradaban Modern*, Jakarta: Guna Aksara, 1986.

Polak, Maijor, *Sosiologi Suatu Buku Pengantar Ringkas*, Jakarta: Ichtiar Baru - Van Hoeve, 1991, Cet-12.

Purnama, Tata Septayuda, *Khazanah Peradaban Islam*. Solo: Tinta Medina, 2011.

Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Yayasan Obor: Jakarta, 1991.

Qahthân, Manna' Khalil, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'an,* Riyadh: Mansyûrât al-'Ahd al-Hadits, 1973, Cet. ke-2.

Qamar, Mujamil, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, Jakarta: Erlangga, 2005.

Qutb, Sayid, *Masyarakat Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1978.

Outhwaite, William, *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern,* Kencana Predana Media Group, Jakarta, 2008.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Mc. Gill: University of Chicago Press, 1966.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif,* Bandung: Mizan, 1986.

Rais, Amin, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan, 1998.

Rais, M. Dhiauddin, *Teori Politik Islam*, Jakarta, Gema Insani Press, 2001.

Ramayulis dan Syamsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam: Mengenal Tokoh Pendidikan Islam di Dunia dan Indonesia,* Jakarta: Ciputat Press, 2005.

Rasyid, Daud, *Islam Dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Ridla, Muhammad Jawad, *Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islâmiy; Muqaddimah fî Usûlihi Al-Ijtimâiyyah wa Al-Aqlâniyah,* Tt.: Dâr Al-Fikr Al-'Arabiy, t.t.

Ridwan, Kafrawi (ed), *Ensiklopedi Islam,* Jakarta: Ihtiar Baru Van Hove, 1993.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana, 2004, Edisi Ke-6.

Romas, Chumaidi Syarif, *Wacana Teologi Islam Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2000.

Roucek, Josep. S. dan Roland L. Warren, *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Bina Aksara, 1984.

Russell, Francis J., "U.S. Policies Toward Nasser," makalah oleh Asisten Khusus Menteri Luar Negeri pada 4 Agustus 1956, dalam *Foreign Relations of the United States: Suez Crisis,* 1956, vol. 16 (Washington, DC: U.S.Government Printing Office, 1989).

S. Kuhn, Thomas, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains,* (Terj. Tjun Surjaman), Bandung: PT.Remaja RosdaKarya, 2000.

Saefuddin, dkk., *On Islamaic Civilization, Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam,* Semarang: UNISSULA Press, 2010.

_______, (et.al), *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1998.

_______, *Islamisasi Sains dan Kampus*, Jakarta: PT. PPA Consultants, 2010.

Said, Edward, *Al-Isyrâq: al-Ma'rifah, al-Sulthah, al-Insyâ'*, (Terj. Kamal Abu Diyb), Beirut: Mu'assasah al-Abhats al-'Arabiyah, 1981.

Saifullah, M., Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman, *Islamic Awareness.*, Desember 2004.

Sanderson, Stepen K, *Sosiologi Makro,* (Terj. Hotman M. Siahaan), Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1995.

Santoso, Listiyono dkk., *Epistemologi Kiri*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Sayili, *Sebab-Sebab Kemunduran Sains dalam Islam*, dalam Majalah Al-Hikmah 13, 1994.

Schimmel, Annemarie, *The Deciphering The Sign Of God A Phenomenological Approuch To Islam*, [Terj. Khairul Anam], Jakarta: Inisiasi Press, 2005.

Schroeeder, Ralph, *Max Weber and The Sociology of Culture*. London: Sage, 1992.

Schroeder, Gerald, *Genesis and the Big Bang: The Discovery of Harmony Between Modern Science and the Bible*, New York: Bantam Books, 1990

Shahab, Idrus, *Beragama dengan Akal Jernih*, Jakarta: Serambi. 2007.

Sherwani, Harun Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration,* Hyder Abad: 1945.

Shihab, Alwi, *Membedah Islam Di barat Menepis Tudingan Meluruskan Ke Salah Pahaman*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: Mizan, 2003.

_______, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. Ke IV.

______, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013.

Shimogaki, Kozuo, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, (Terj. Iman Aziz), Yogyakarta: LkiS, 1993.

Shofan, Moh., *"Pendidikan Berparadigma Profetik; Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam"* . Yogjakarta: UGM Press, 2004.

Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Jakarta: Gramedia, 1998.

Skousen, Mark, *The Making of Modern Economics The Lives and Ideas of The Great Thinkers*, (Terj. Tri Wibowo Budi Santoso), Jakarta: Prenada Media Grup, 2012.

Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

_______, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Subandi dan Hany Hanita Humanisa, *Science and Technology,* Bandung : PT.Remaja Rosda Karya.

Sudarsono, *Filsafat Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D)*, Bandung: Alfabeta, 2012.

Sulaiman, Umar, *Islam Kosmopolitan: Ikhtiar Pembumian Nilai-Nilai Transenden-Humanis di Ruang Publik*, Yogyakarta: Freshbooks, 2012.

Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2005.

Supriyadi, Dedi, *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.

Surjani, Wonorahardjo, *Dasar-Dasar Sains: Menciptakan Masyarakat Sadar Sains,* Jakarta: Indeks, 2011.

Suryawinata, Zuchridin dan Sugeng Hariyanto, *The Influence of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.

_______, *Translation: Bahasan Teori dan Penuntun Praktis Menerjemah,* Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Syafrin, Nirwan, *"Kritik Terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabiri"* Islamiya, Thn I No. 2, Juni-Agustus 2004.

Syah, Muhammad Aunul Abed dan Sulaiman Mapiasse, *Mosaik Pemikiran Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.

Syahrastani, *Al-Mihal wa An-Nihal*. Beirut: Al-Dâr Al-Fikr, 1990.

Syamsuddin, Sahiron, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi Al-Qur'an dan Hadis", kata pengantar dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* Yogyakarta: TH Press, 2007.

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Ilmu*, Bandung: Bina Prakarsa Ilmu, 2004.

Thomas, Linda dan Shan Wareing, *Bahasa, Masyarakat & Kekuasaan*. (Terj. Sunoto et. al)., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Turner, Bryan S., *Menggugat Sosiologi Sekuler*, (Terj Mudhofir). Yogyakarta: Suluh Press, 2005.

Ushaibi'at, Mufiq Al-Din Abu l-Abbas Ahmad ibn al-Qasimi ibn Khalifat ibn. Yunus Ibn Abi *'Uyun al-Anba' fi Thabaqat al-Atibba'*, Ed. Nizar Ridla. Beirut: Dar Maktabah Al-Hayah, 1965.

Wahyu, *Murtiningsih*, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah* , Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Wijaya, Aksin, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

Yahya, Harun, *Bencana Kemanusiaan Akibat Darwinisme*, Jakarta: Global Cipta Publishing, 2002.

Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy,* (Terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir), *Buku Daras Filsafat Islam,* Bandung: Mizan, 2003

Yusuf, Ali Anwar, *Islam dan Sains Modern*, Bandung: Pustaka Setia. 2006.

Yusuf, M. Yunan, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 3, No. 4, 1992.

_______, "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia," dalam *Pesantren,* Vol. 8, No. 1, 1991.

Zaid, Nasr Hamid Abu dan Imam Syafi'i, *Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* Yogyakarta: Tp. 1995.

_______, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* (Terj. Khoiron Nahdliyyin), Yogyakarta: LKiS, 2005.

Zainal, Habib, *Islamisasi Sains Mengembangkan Integrasi, Mendialogkan Perspektif*, Malang: UIN Malang Press, 2007.

Zainuddin, *Filsafat Ilmu Perspektif Pemikiran Islam,* Bayumedia, 2003.

Zainuddin, M., dkk, *Memadu Sains dan Agama Menuju Universalitas Islam Masa Depan,* Malang: Bayumedia Publishing Berkerjasama dengan UIN Malang, 2004.

_______, *Filsafat Ilmu Perspektif Pemikiran Islam*, Jakarta: Lintas Pustaka, 2006.

Zallum, Abdul Qadim, *Beberapa Problem Kontemporer dalam Pandangan Islam*, Bangil: Al Izzah, 1998.

Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, dalam Pengantar: *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, Ponorogo: CIOS, 2007.

Zubaedi, *Islam dan Benturan Antarperadaban*, Yogjakarta: Ar- Ruzz Media, 2007.

Zuhdi, M. Nurdin,"Wacana Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 10, No. 02, Juli 2009.

Zulkarnain, *"Pemikiran Kontemporer Muhammad Abed Al-Jabir."* Akses tanggal 10 Januari 2012.

WEB SITE

http://www.hidayatullah.com/read/15252/09/02/2011/transempirikal-sains%3A-analisa-dan-kritik.html, Diakses pada Tanggal 05/11/2013

BBC Indonesia, *Angka bunuh diri kalangan paruh baya AS* meningkat*, http://www.bbc.co.uk*, Diakses pada tanggal 08/11/2013.

http://abibaba7.blogspot.com/2009/04/biografi-singkat-al-farabi.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://cafe-biologi.blogspot.com/2011/09/pengertian-dan-seluk-beluk-sains.html (Diakses pada tanggal 17 Desember 2013)

http://en.wikipedia.org/

http://en.wikipedia.org/wiki/Annemarie_Schimmel, diakses pada September 2013.

http://en.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Abed_Al-Jabri

http://en.wikipedia.org/wiki/Tamburlaine_(play), diakses pada September 2013.

http://filsafat.kompasiana.com/2011/01/06/biografi-kontroversial-suhrawardi-330830.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://fisafat.kompasiana.com/2011/07029/kritik-ilmu-dan-teknologi barat terhadap sains Islam.html (Diakses pada tanggal 17 Desember 2013).

http://ibankjenage.*wordpress*.com/2013/01/25/pemikiran-politik-hassan-hanafi/, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://id.wikipedia.org

http://id.wikipedia.org/wiki/Edmund_Husserl#Karya-karya_Husserl, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://id.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther, diakses pada September 2013.

http://illsionst.blogspot.com/2011/06/fenomenologi.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://jalur-jalanlurus.blogspot.com/2011/08/islam-dalam-pandangan-sarjana-barat_09.html, diakses pada September 2013.

http://musliminzuhdi.blogspot.com/2011/05/filsafat-Islam-pengertian-dan_26.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://physics.sharif.edu/~golshani/BioAra.htm.

http://pusat-*akademik*.blogspot.com/2008/10/biorgafi-karya-dan-pemikiran-dr-hasan.html , di akses pada 4 Oktober 2013.

http://serunaihati.blogspot.com/2012/10/biografi-ibnu-bajjah-membangun-filsafat.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://t-djamaluddin.spaces.live.com. Diakses tanggal 23 September 2013

http://www.faktailmiah.com/2010/07/21, Sembilan – sifat-sains. html (Diakses pada tanggal 17 Desember 2013)

http://www.goodreads.com/author/show/684492.Syed_Muhammad_Naquib_al_Attas

http://www.goodreads.com/book/show/72435. Mystical_Dimensions_of_Islam, di uploaqd pada september 2013.

http://www.kolombiografi.com/2013/10/biografi-ibnu-rusyd-ilmuwan-Islam.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm

http://*www*.referensimakalah.com/2012/10/biografi-hasan-hanafi.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

http://www.tribunnews.com/topics/mengenal-tokoh-sains-Islam (Diakses pada tanggal 17 Desember 2013)

http://zuh86.multiply.com/journal/item/76 (Diakses pada tanggal 17 Desember 2013)

http://zulfanioey.blogspot.com/2012/01/suhrawardi-al-maqtul-sang-guru-cahaya.html, di akses pada 4 Oktober 2013.

Kompas Internasional, *Ribuan Orang Bunuh Diri di Eropa dan Amerika Serikat*, *http://internasional.kompas.com,* Diakses pada tanggal 08/11/2013

Tempo, *Angka Pembunuhan di AS Turun Tapi Bunuh Diri Naik*, *www.tempo.co*, dilihat pada 08/11/2013.

SEKILAT TENTANG PARA PENULIS

Abdul Qodir, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Fakultas Tarbiyah Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA sekarang UNHASY) Tebuireng Jombang. Program S.2 Program Studi Pendidikan Bahasa Arab di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya. Saat ini bertugas sebagai Dosen Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASY) Tebuireng Jombang (Fakultas Tarbiyah Jurusan Pendidikan Bahasa Arab) (2011 - sekarang) dan Sekolah Tinggi Agama Islam At-Tahdzib Ngoro Jombang (Fakultas Tarbiyah Prodi Pendidikan Bahasa Arab).

Achmad Tito Rusady, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Maliki Malang dan Program S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab dari UIN yang sama. Saat ini bekerja sebagai Tenaga Pengajar/Dosen pada Pesantren Tinggi Al-Aimmah Kota Malang, Mata Kuliah yang diampu Bahasa Arab, *Sirah Nabawiyah* dan *Tsaqafah Islamiyah*.

Ahmad Nurcholis, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Malang. Program S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap pada Prodi Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah IAIN Tulungagung, Mata Kulah yang diampu *Balaghah*.

Arif Widodo, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di Universitas Negeri Malang (UM). Program S.2 Konsentrasi Pendidikan Bahasa Arab di UIN Sunan Kalijaga.

Chusniah Risnawati, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di UIN Malang. Program S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen pada LPB STAIN Kediri, Mata Kuliah yang diampu *Mahârah Lughawiyah*.

Diana Nur Sholihah, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di UIN Malang. Program S.2 Jurusan Pendidikan

Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen pada PKPBA UIN Maliki Malang.

Helmi, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Maliki Malang dan Program S.2 Jurusan Studi Agama Islam dari UIN yang sama. Saat ini bekerja sebagai Tenaga Pengajar dan pengelola Pesantren An-Nur 2 Malang serta Dosen Universitas Islam Raden Rahmat Malang.

Ibn Samsul Huda, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Program S.2 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap di Jurusan Sastra Arab, Universitas Negeri Malang (UM), Mata Kuliah yang diampu: *Balagah, Dirasah Natsriyyah, Tarikh Adab* dan *Durus 'Arabiyyah Mukatstsafah*.

Khoiru Nidak, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Tulungagung. Program S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap pada Prodi Pendidikan Bahasa Arab STAIN Kediri, Mata Kuliah yang diampu *Maharah Kalam*, *Nahwu, Khithabah* dan *Masyrahiyah*.

M. Rizal Riziki, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 dan S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab dari IAIN Sunan Ampel – Surabaya. Saat ini bekerja sebagai Tenaga Pengajar di Al-Amin Madura Jawa Timur.

Masnun, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di IAIN Mataram. Program S.2 Jurusan Pendidkan Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap Institut Agama Islam (IAI) Darullughah Wadda'wah – Bangil. Mata Kuliah yang diampu Bahasa Arab dan Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab.

Muhammad Solihin, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Malang. Program S.2 Jurusan Pendidikan Agama Islam di STAIN Metro Lampung. Saat ini bekerja sebagai

Dosen Tetap pada STIT Agus Salim Metro, Dosen Luar Biasa pada STAIN Metro Bandar Lampung dan IAIN Surakarta.

Qomi Akit Jauhari, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Malang. Program S.2 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap pada Fakultas Humaniora UIN Malang, Mata Kulah yang diampu Pendidikan Bahasa Arab.

Sahkholid Nasution, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Pendidikan Bahasa Arab di STAIN Batusangakar Sumatera Barat. Program S.2 Jurusan Bahasa Bahasa dan Sastra Arab di UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara Medan, Mata Kulah yang diampu *Ilmu Al-Lughah* dan Bahasa Arab.

Suhardjo, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Program Studi Hukum Perdata di Universitas Darul Ulum-Jombang. Program S.2 Program Studi Magister Management (Konsentrasi Pemasaran) di Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Saat ini Purna Tugas dari PT. Pegadaian (Persero) sejak 1 Agustus 2013. Saat ini sedang mengajar di Institut Agama Islam (IAI) Darullughah Wadda'wah – Bangil Pasuruan Jawa Timur.

Umar Faruq, Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Program Doktor Sekolah Pascasarjana UIN "Maliki" Malang. Menyelesaikan Program S.1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Program S.2 Jurusan Pemikiran Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap pada STAIN Kediri, Mata Kuliah yang diampu *Nushsus Adaby*, *Balaghah* dan Filsafat Umum. Sebelum terangkat jadi dosen tetap penulis pernah bekerja di Penerbit Pustaka Nasional sebagai Pimred Majalah Fakta dan redaksi buku-buku Penerbit Al-Ikhlas dan Karya Anda Surabaya sejak tahun 1994 – 2000.

SEKILAS EDITOR

Sahkholid Nasution, lahir di Gunung Manaon Kec. Barumun Tengah (sekarang Kec. Simangambat) Kab. Tapanuli Selatan (Sekarang Kab. Padang Lawas Utara), tanggal 02 Pebruari 1976. Memperoleh gelar Sarjana (S.1) pada Program Studi Pendidikan Bahasa Arab (PBA) STAIN Batusangkar Sumatera Barat 1999, gelar Magister (S.2) diperolehnya dari Program Studi Bahasa dan Sastra Arab Pascasarjana UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta 2003. Saat ini sedang menyelesaikan Program Doktor di Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Jurusan Pendidikan Bahasa Arab.

Anak Kelima (bungsu) dari pasangan H. Daud Nasution (Alm.) dan Hj. Nurillah Hasibuan ini pernah nyantri di Pondok Pesantren Nurul Huda Desa Bangai Kec. Kota Pinang (Sekarang Kec. Torgamba) Kab. Labuhan Batu (Sekarang Kab. Labuhan Batu Selatan) Sumatera Utara selama 6 tahun (MTs. dan MA).

Suami dari Reni Maulina Siregar, S.Pd.I dan ayah dari Daffa Azka El-Sahren Nasution ini adalah dosen pada Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Sumatera Utara – Medan, mengasuh mata kuliah *'Ilmu al-Lughah* (Lingusitik) dan Bahasa Arab, juga tercatat sebagai Dosen Luar Biasa di berbagai Universitas dan Sekolah Tinggi Islam di Kota Medan dan sekitarnya. Yang bersangkutan pernah dan sedang aktif diberbagai organisasi, seperti: Ketua Umum Himpunan Mahasiswa Program Studi Pendidikan Bahasa Arab STAIN Batusangkar 1999, Ketua II Himpunan Keluarga Muslim Sumatera Utara Tanah Datar 1998, Sekretaris I HMI Cab. Batu Sangkar 1997-1998. Bendahara Ikatan Pascasarjana Minang (IKAPASMI) di Jakarta 2001-2002, Wakil Bendahara Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (LAKPESDAM) PW Nahdhatul Ulama SUMUT 2006-2008, Anggota *Ittihadu al-Mudarrsiy al-Lughah Al-'Arabiyah* (IMLA) Sumatera Utara 2011-2015, Pembantu Ketua III di Sekolah Tinggi Agama Islam Serdang (STAIS) Lubuk Pakam 2006-2007, Ketua Program Studi PAI di STAI Sumatera Medan 2007-2011, Ketua Laboratorium Jurusan PBA Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara 2011 – 2013, Pimpinan Redaksi Jurnal Ilmiah Al-Fikru STAI Serdang Lubuk Pakam 2006 – Sekarang, Pimpinan Redaksi Jurnal Ilmiah Ihya Al-'Arabiyah Jurusan PBA Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sumatera Utara 2009 – Sekarang, Pimpinan Redaksi Jurnal Ilmiah HIKMAH STAI Sumatera Medan 2011 – Sekarang.

Karya akademik penulis adalah: *Al-Ta'rîb wa Atsâruhu fî Tathawwur al-Lughah al-'Arabiyah* (Skripsi S.1, 1999), *Reformulasi Materi Nahwu Sebagai Solusi Alternatif Dalam Upaya Mengatasi Problematika Pembelajaran Bahasa Arab Pada Tingkat Pemula (Studi Pemikiran Nahwu Syauqi Dhayf*) (Tesis S.2, 2003). Disamping itu beberapa karya penulis yang sudah diterbitkan yaitu: (1). *10 Entri* dalam Ensiklopedi Haji dan Umrah, (RajaGrafindo Persada Jakarta 2002, ber-ISBN), (2). *Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam* (Editor, karya Dr. Armai Arief, MA. Penerbit Ciputat Press, 2002, ber-ISBN). (3). *20 Entri* di dalam Ensiklopesi Al-Qur'an Dunia Islam Medern, (PT. Dana Bhakti Prima Yasa Yogyakarta 2003, ber-ISBN), (4). *Tafsir Ayat-ayat Keimanan dan Sosial Kemasyarakatan (Tafsir I),* (La Tansa Press – Medan 2010, ber-ISBN), (5). *Tafsir Ayat-ayat Hukam (Tafsir III)* (La Tansa Press – Medan 2011, ber-ISBN), (6). المدخل إلى علم

اللغة *Pengantar Linguistik: Analisis Teori-teori Linguistik Umum Dalam Bahasa Arab,* (IAIN Press, 2010, ber-ISBN), (7). *Kaedah Bahasa Arab Praktis* ([Terjemahan Kitab *Mulakhkhash Qawaid Al-Lughah Al-'Arabiyah*, Karya Dr. Fuad Ni'mah] Darussalam Pulishing Medan, Edisi Kedua 2011 ber-ISBN), (8). *Filsafat Pendidikan Islam* (Editor, karya Salminawati, MA. Penerbit Cita Pustaka Bandung, 2011, ber-ISBN), (9). *Media Instruksional* (Editor, karya Drs. Purbatua Manurung, M.Pd., Badan Penerbit Fakultas Tabiyah IAIN – SU Press, 2011, ber-ISBN), (10). *Kamus Jamak Taksir* (Editor, karya Yusuf Sinaga, MA, Darussalam Publishing Medan 2009 Ber – ISBN), (11). منهج تعليم اللغة العربية وتطويره (Editor, karya Dr. H. Zulheddi, Lc., MA., Penerbit IAIN Press, 201٠ ber-ISBN), (11). *Kapita Selekte Pendidikan Islam di Indonesia,* (Editor, karya Prof Dr. Haidar Putra Daulay, MA., Penerbit IAIN Press, 2012 ber-ISBN). (12). تيسير اللغة العربية (Mudah Belajar Bahasa Arab, Jilid-I, Penerbit Cita Pustaka Bandung, Cet. Ketiga 2013 ber-ISBN). (13). *Studi Islam Interdisipliner, Memotret Ilmu Pengetahuan dan Sains Inklusif dalam Islam,* (Salah satu Penulis dan sekaligus Editor, Penerbit Bintang Sejahtera Press – Malang, 2015 ber-ISBN).

Disamping itu, terdapat sejumlah artikel yang telah dimuat di bebarap buletin dan jurnal, antara lain: Majalah Saksi, Suara Muhammadiyah, Jurnal "AL-HIKMAH" STAI Al-Hikmah Medan, Jurnal "HIKMAH" STAI Sumatera-Medan, Jurnal "TANZIMAT" Kopertais Wil IX Sumatera Utara, Jurnal AL-FIKRU STAI Serdang Lubuk Pakam, Jurnal IHYĀ' AL-'ARABIYAH Jurusan PBA Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara, Jurnal NIZHAMIYAH Jurusan PGMI Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara, Jurnal TARBIYAH Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sumatera Utara, Jurnal TADRIS Jurusan PBA IAIN Tulungagung Jawa Timur, Jurnal EDUKA ISLAMIKA Jurusan Tarbiyah STAIN Curup - Bengkulu, Jurnal **at-turâś** Institut Agama Islam Nurul Jadid Paiton Probolinggo, serta sejumlah tulisan/artikel yang dimuat di beberapa Buletin dan Media Massa.